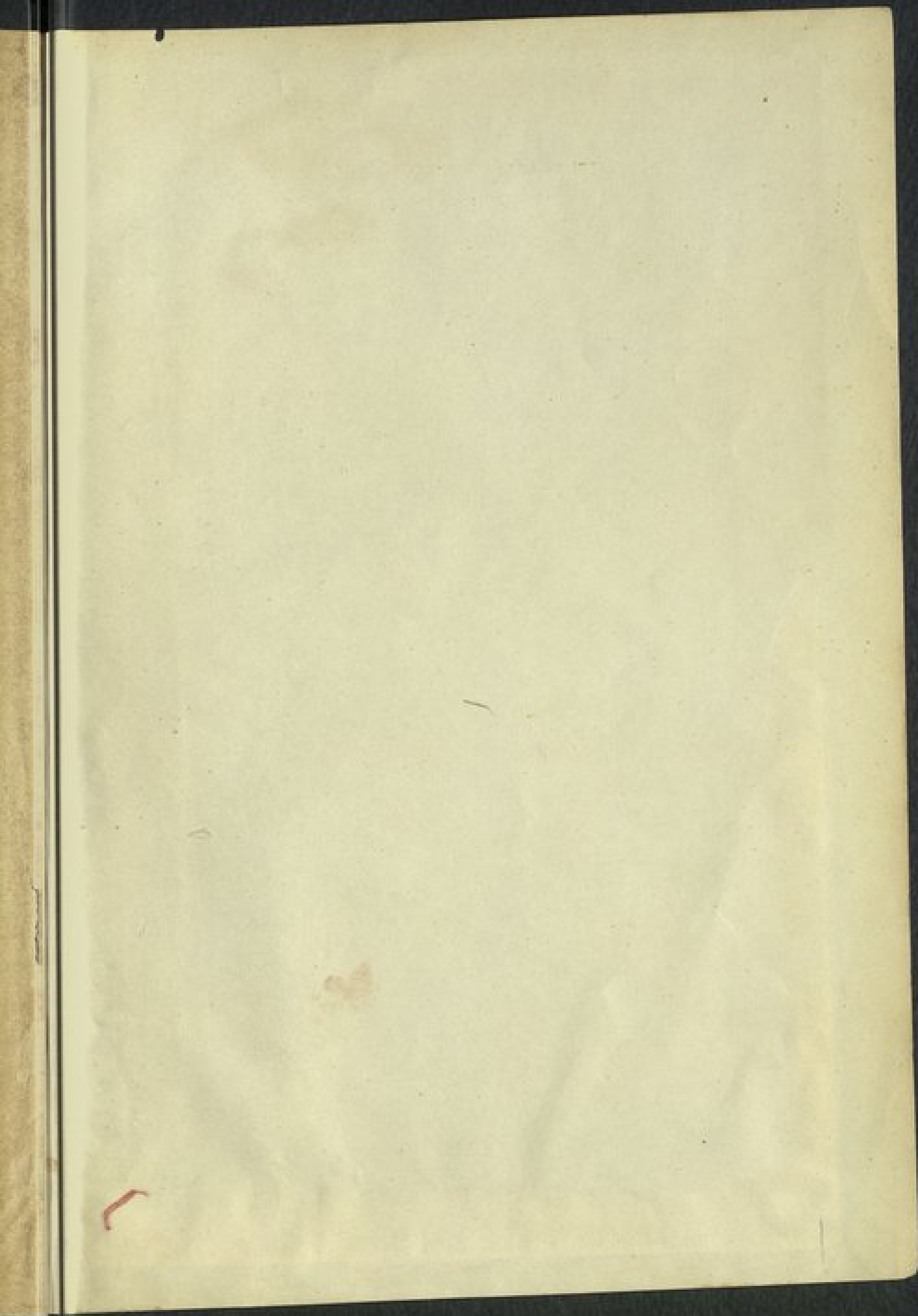








الإشارات والتنبيهات

للرئيس ابن سينا

صححه وعلق عليه وقدم له

الأستاذ سليمان دنيا

مدرس الفلسفة وعلم الكلام بكلية أصول الدين
وعضو الجمعية الفلسفية المصرية

القاهرة

[١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧]

ملتزم الطبع والنشر أصحاب
دار إحياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ، ومن تبع هداهم واقتدى بهم ، إلى يوم الدين .

« وبعد » فليس هيّناً على دارس الفلسفة، ماتكلفه الطبعة المصرية لكتاب « الإشارات » من عنت وإرهاق :

لأخطائها الفاحشة التى لا يؤمن معها الوثوق بصحة النص .

ولخلوها من المنطق ، وهو قسم هام من أقسام الكتاب ، الأمر الذى يجعله يشعر بأنه يقتنى بعضاً من كتاب ، لا كتاباً بأكمله .

ولخلوها من التنظيم والترتيب والفهرست ، الأمر الذى يجعله مضطراً لأن يجول فى الكتاب جولات واسعات ، ويقرأ كثيراً مما لا يريد ، حتى يظفر بما يريد ، وربما يعود بدونه .

ولهذه الشروح المطولة التى يتيه النص فى ثناياها ، والتى تفرض نفسها عليه ، حتى فى حال استغنائه عنها .

كذلك ليس هيّناً عليه ما تكلفه طبعة « ليدن » :

خلوّها إطلاقاً عن الشرح والتعليق ، مع مساس الحاجة إليهما أحياناً .

ولتركها إياه بين أصول مختلفة ، تؤدى فى كثير من الأحيان إلى معان مختلفة ، دون أن تختصر له الطريق ، وتدله على أحقها بالأخذ والقبول ، مع حاجة كثير من القراء إلى ذلك .

ولهيآت حروفها ، التى هى على خلاف ما اعتاد البصر أن يراه من صور الحروف وهيآتها ، الأمر الذى يجعل البصر يحس إزاءها بغرابة وسآمة ، بل بتعب وضعف .

ثم هى رغم ذلك نادرة جداً ، بل تكاد تكون مفقودة .

لكل هذا عقدت العزم على أن أخرج الكتاب إخراجاً علمياً ، يأخذ — على قدر الطاقة — بما للإخراج العصرى من يسر وسهولة ، ودقة وتمحيص ويتفادى كل هذه الصعاب التى أشرت إليها فى طبعتى « مصر » و « ليدن »

وأسأل الله العون والتوفيق ؟

١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧م

سليمان دنيا

حياة ابن سينا

ولد الشيخ الرئيس عام ٣٧٠ للهجرة ، الموافق عام ٩٨٠ للميلاد ، فى قرية « أفيشنا » على مقربة من « خرميتان » ، وبعد ميلاده ببضع سنين عاد به أبوه إلى « بخارى » وعنى بتربيته .

وقد كان ذكيا موهوبا ، أحاط بعلوم عصره إحاطة الناقد البصير ، على قرب عهد بسن الصبا ، حتى ذاع صيته وعمت شهرته ، وقد تقلد مناصب الحكم غير مرة ، كما حيكت حوله دسائس ، ودبرت مكائد ، شأن أولئك العظماء الذين يخلق لهم نبوغهم وعظمتهم مناوئين وحاسدين .

وبعد حياة حافلة بضروب المغامرات العلمية والسياسية ، وافته منيته عام ٤٢٨ هجرية الموافق عام ١٠٣٧ ميلادية ، بالغا من العمر سبعا وخمسين .



« وبعد » فمنذ بضعة أعوام خلت ، ساقت إلىّ المصادفة كتابا بعنوان « منطق المشرقيين ، تصنيف الرئيس أبى على بن سينا » ، تناولته لأقرأه فإذا فى مقدمته :

« وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لِما ألفه متعلموا كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولِما سمع منا فى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل برحمته سواهم .

مع اعتراف منا بفضل أفضل[١] سلفهم فى تنبهه لما نام عنه ذووه وأساتذته وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيرا مما رتبوه ، وفى إدراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفطنه لأصول صحيحة فى أكثر العلوم ، وفى اطلاعه الناس على ما بيَّنها فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان ، يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد[٢] .

ويحق[٣] على من بعده أن يلموا شعثه ، ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولا أعطاها .

---

(١) لعله يعنى « أرسطو »

(٢) لعل التعبير « بمفسد » بدل « فاسد » للاشارة إلى أن فساده ليس من نفسه بل دخيل عليه .

(٣) يعنى أن الواجب على من جاء بعد أرسطو أن ينظر فيما خلفه نظرة فاحصة ، ليتدارك ما عسى أن يكون أرسطو قد قصر فيه، وليس على أرسطو من بأس أن يكون قد قصر ، فإنه قد ورث عن سلفه حملا ثقيلا لا يستطيع وحده النهوض بأعبائه .

فما قدر[1] مَن بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه .

وأذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه، والتعصب لبعض ما فرّط من تقصيره. فهو مشغول عمرَه بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيدٍ عليـــه ، أو إصلاحٍ له أو تنقيحٍ إياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه ، أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريعانَ الحداثة ، ووجـــدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه ، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه «اليونانيون» « بالمنطق[2] » ـ ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ـ حرفا حرفا ، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لـكل شىء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف[3] .

---

(١) أى لم يفعلوا ما هو واجب عليهم ، وتقبلوا هـذه التركة التى خلفها لهم أرسطو بقبول حسن بالرغم مما تشتمل عليه من نقص .

(٢) يشير إلى ما ذكره عن نفسه فى تاريخ حياته من أنه كان يمتحن المسائل كلها بالمنطق؛ ليكون مطمئنا إلى صحتها إن قبلها ، وإلى خطئها إن رفضها .

(٣) صريح فى أنه رد بعض فلسفة أرسطو .

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء[١] إلى « المشائين[٢] » من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم وتعصبنا « للمشائين » ؛ إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم ، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجها ومخرجا ، ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى خطله واقفون ، فإن جاهرنا بمخالفتهم ففى الشىء الذى لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل ، فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ، ويشكون فى النهار الواضح . وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين فى العصر ، فقد بلينا برفقة منهم عارى الفهم ، كأنهم خشب مسندة ، يرون التعمق فى النظر بدعة ، ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة فى كتب الحديث ، (لو وجدنا منهم رشيدا ثبتناه بما حققناه) ، فكنا ننفعهم به ، وربما تسنى لهم الإيغال فى معناه ، فعوضونا منفعة استبدوا بالتنفير عنها .

ومن جملة ما ضننا بإعلانه عابرين عليه حق مغفول عنه ، يشار إليه فلا يتلقى إلا بالتعصب ، فلذلك جرينا فى كثير مما نحن خبراء بجدته مجرى المساعدة ، دون المحاقة .

---

(١) الانتساب .

(٢) أتباع أرسطو .

ولو كان ما انكشف لنا أول ما أنصبنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعاتٍ منا لأنفسنا ، ومعاوداتٍ من نظرنا ، لما تبينا فيه رأيا ، ولاختلط علينا الرأى ، وسرى فى عقائدنا الشك وقلنا : « لعل » و « عسى » .

لكنكم — أصحابنا — تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى ، وإذا وجدنا صورتنا هذه فبالحرى أن نثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به واستدركناه ، ولا سيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى والغايات القصوى ، التى اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات .

ولما كانت الصورة هذه ، والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجمع كتابا يحتوى على أمهات العلم الحق ، الذى استنبطه مَن نظر كثيرا ، وفكر مليا ، ولم يكن من جودة الحدس بعيدا ، واجتهد فى التعصب لكثير فيما يخالفه الحق ، فوجد لتعصبه وما يقوله وفاقا عند الجماعة غير نفسه ، ولا أحق بالإصغاء إليه من التعصب لطائفة إذا أخذ يصدق عليهم فإنه لا ينجيهم من العيوب إلا الصدق .

وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا — أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا — وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى كتاب « الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى اللواحق ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده » .

فأحسستها مفاجأة غريبة وصدمة عنيفة ، تلك التى تحاول أن تنزع من نفسى الوثوق بكتاب « الشفاء » ، ذلك الكتاب الذى يمكن اعتباره بحق

- في تقديري وقتذاك - الموسوعة الإسلامية الكبرى ، ولم لا وهو عماد كل باحث، و بغية كل قاصد، وحمى كل لائذ ، لا فى عصرنا هذا فحسب، بل وفى العصور الغابرة أيضا ، استمدت منه الكتب أكثر ما استمدت ، وأرخت منه « لابن سينا » أكثر ما أرخت .

وكان أهون الأمرين عندى أن أحمل نفسى على الشك فى نسبة كتاب « منطق المشرقيين » إلى « ابن سينا » ، ولكن وقر فى نفسى على الرغم منى أن المسألة تستدعى البحث ، والوقوف على جلية الأمر ، فكنت كلما طوح بى البحث نحو « ابن سينا » تنبهت هذه الفكرة ، واستشرفت النفس تتلمس الشواهد والدلائل من هنا وهناك ، ليخلص لها من مجموع ذلك كله رأى تسكن إليه وتطمئن إلى صوابه ، حتى كان أن درست الغزالى دراسة واسعة فإذا به يقرر أن :

« الرتبة الأولى من الرتبتين هى معرفة أدلة هذه العقيدة ، وقد أودعناها « الرسالة القدسية » فى قدر عشرين ورقة ، وهى أحد فصول كتاب «قواعد العقائد» من كتاب «الإحياء»وأما أدلتها مع زيادة تحقيق وزيادة تأنق فى إيراد الأسئلة والإشكالات ، فقد أودعناها كتاب «الاقتصاد فى الاعتقاد» فى مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأسه يحوى لباب علم « المتكلمين ». ولكنه أبلغ فى التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام «الرسمى» الذى يصادف فى كتب « المتكلمين » .

وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ، فإن المتكلم لا يفارق العامى ، إلا فى كونه عارفاً ، وكون العامى معتقداً ، بل هو أيضاً معتقد عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ويستمره ، ويحرسه عن تشويش المبتدعة ، ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة صادفت منها مقداراً يسيراً ، مبثوثاً فى كتاب « الصبر والشكر » وكتاب « المحبة » وباب « التوحيد » من أول كتاب « التوكل » ، وجملة ذلك من كتاب « الإحياء » .

وتصادف منها مقداراً صالحاً يعرفك كيفية قرع باب « المعرفة » فى كتاب « المقصد الأقصى فى معانى أسماء الله الحسنى » لا سيما فى الأسماء المشتقة من الأفعال .

وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمجمة ولا مراقبة فلا تصادفه إلا فى بعض كتبنا « المضنون بها على غير أهلها » .

وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته ، فتشرئب لطلبه ، فتستهدف[1] للمشافهة بصريح الرد إلا أن تجمع ثلاث خصال :

---

(١) يلاحظ من هذا أن الغزالى يحذر من قراءة بعض الكتب ويخشى على قارئها سوء العاقبة لا لأن ما فيها خطأ ، إذ هى عين الصواب ، ولكن لأن اطلاعه عليها وهو غير مستعد لفهمها على حقيقتها ، قد يدفع به إلى انكارها فيهلك ، ولو أنه ظل بعيدا عنها ، لظل خالى الذهن بالنسبة إليها وقنع بما هو فى حدود طاقته واستعداده فكان فى ذلك نجاته .

إحداها : الاستقلال فى العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

والثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد محو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيح لك السعادة فى أصل الفطرة ، بقريحة صافية ، وفطنة بليغة لا تكل عن درك غوامض العلوم ومشكلاتها ، على سبيل البديهة والمبادرة ، فإن البليد إذا أتعب خاطره وأ كدّ نفسه ، ربما أدرك بعض الغوامض أيضاً ، ولكن يدرك منها شيئاً يسيراً فى مدة طويلة . فلن يصلح لاقتباس المعرفة الحقيقية إلا قلب صاف ، كأنه مرآة مجلوة ، وإنما يصير كذلك ، بقوة الفطرة وصحة القصد ، ثم بإزالة كدورات الدنيا عن وجهه ، فإنه الرين والطبع الذى يمنع الله به القلوب عن معرفته ، وإن الله يحول بين المرء وقلبه[١] » .

فعلمت أنه قد يكون للعالم كتب يودعها أفكاراً ، ويكون مع ذلك غير آخذ بما جاء فيها . وإنما يأخذ بشىء آخر يودعه كتباً أخرى ، ولا بأس أن يتعارض ما جاء فى هذه بما جاء فى تلك ، استمع إلى الغزالى مرة أخرى حيث يقول[٢] :

---

(١) الأربعين فى أصول الدين ص ٢٤ طبع الكردستانى .

(٢) ميزان العمل ص ٢١٢ طبع الكردستانى .

« لعلك تقول : كلامك فى هـذا الـكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفيـة ، وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتـكلمين ، ولا يفهم الـكلام إلا على مذهب واحد ، فما الحق من هـذه المذاهب ؟ ! ، فإن كان الـكل حقاً فـكيف يتصور هذا ؟ ! ، وإن كان بعضه حقاً فما ذلك الحق ؟ !.

فيقال لك : إذا عرفت حقيقة المذهب لا تنفعك قط إذ النـاس فيه فريقـان :

فريق يقول : المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحـداها : ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به فى التعليمات والإشارات .

والثالثـة : ما يعتقده الإنسان فى نفسه مما انـكشف له من النظريات .

ولـكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار :

فأما المذهب بالاعتبار الأول فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين ، فمن ولد فى بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية أو الحنفية ، انغرس فى نفسـه منذ صباه التعصب له والذب عنه والذم لما سواه .

والمذهب الثـانى : ما ينطبق فى الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد، فيناظر

كل مسترشـــد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركى أو هندى أو رجل بليد جِلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن ينـكر وجود الله تعالى ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ، فيثيبهم ، و يدخلهم الجنـــة عوضاً وجزاءاً .

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سراً بينه و بين الله عز وجل لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبـة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكياً ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له .

فهذا طريق فريق من الناس .

وأما الفريق الثانى وهم الأكثرون ، يقولون : المذهب واحد ، هو المعتقد وهو الذى ينطق به تعليماً وإرشـاداً ، مع كل آدمى كيفما اختلفت حاله ، وهو الذى يتعصب له ، وهو إما مذهب الأشعرى أو المعتزلى أو الـكرامى ، أو أى مذهب من المذاهب ، والأولون يوافقون هؤلاء على أنهم لو سئلوا عن المذهب :

إنه واحـد أو ثلاثة ؟ ؟ ، لم يجز أن يُذكر أنه ثلاثة ، بـل يجب أن يقال : إنه واحد » .

وهكذا : يرى فريق من العلماء أن الناس ما داموا مختلفين فى استعدادهم ومداركهم فليس يناسبهم جميعاً غذاء فـكرى واحد « حيث قال الله تعـالى : ﴿أُدعُ إلى سبيلِ رَبِّكَ بالحِكمةِ والموْعِظَةِ الحسَنة وجادلْهُمْ بالّتى هى أحسَن﴾ فعلم أن المدعو إلى الله تعـالى بالحـكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة قوم ، فإن الحـكمة إن غذى بهـا أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير . وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحـكمة اشمأزوا منهـا كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمى [١] » .

ثم إنى وجدت « ابن سينا » يقرر فى « الإشارات » نحو ما يقرر الغزالى فيقول فى أول القسم الطبيعى « وأنا أعيـد وصيتى وأكرر التماسى ، أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه فى آخر هذه الإشارات » .

أما هـذا الذى يشترطه آخر الإشارات فهو نحو ما يشترطه الغزالى فى من يقرأ كتبه المضنون بها على غير أهلها .

كذلك وجـدت « ابن طفيل » فى كـتابه « حي بن يقظان [٢] » يقول :

(١) القسطاس المستقيم للغزالى ص ١٦ .

(٢) ص ٦٨ طبع دمشق .

وأما كتب « أرسطوطاليس » فقد تكفل الشيخ « أبو على » بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه ، وسلك طريق فلسفته فى كتاب «الشفاء» وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك . وأنه إنما ألّف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعلية بكتابه فى « الفلسفة المشرقية » .

وأيضاً وجدت الثقات من المؤرخين يسندون كتاب «منطق المشرقيين[١]» لابن سينا .

فلم أجد بداً بعد كل ذلك من أن أنفض يدى من كتاب « الشفاء » كمصدر من المصادر التى تصور آراء « ابن سينا » وأفكاره . وإن استبقيته كمصدر من المصادر التى تؤرخ للمشائين فى عهد « ابن سينا » ومن قبله .

ومما هو جدير بالملاحظة أن كتاب «النجاة» كتب على الصفحة الأولى منه تحت عنوانه هذه العبارة : « مختصر الشفاء » ، فلو صح أن هذه العبارة من صنع ابن سينا نفسه وهو ما أرجحه ـ لما يبدو فى عبارة الكتاب من الركة وعدم الدقة ، الأمر الذى يدل على أنه ألفه للعامة أو أشباه العامة ، وأيضاً لخلوه من مثل الوصية التى اشتمل عليها كتاب « الإشارات » التى تدل على أن الموصى يدخر محتويات كتابه لطائفة خاصة هم الممتازون ـ لوجب أن تضع

---

(١) وهو فيما أرى « الحكمة المشرقية » غير أنه لما طبع قسم المنطق منها على حدة سمى « منطق المشرقين » .

كتاب « النجاة » فى الموضع الذى وضع فيه « ابن سينا » كتاب « الشفاء » من أنه مصدر لأفكار المشائين فى عصر « ابن سينا » ومن قبله .

هكذا تدفع بنا النصوص دفعاً وتحتم علينا النتائج تحتياً أن لا نستملى أفكار « ابن سينا » من كتابى « الشفاء والنجاة » وإنما نستمليها من كتاب « الحكمة المشرقية » إلا أن هذا الكتاب لسوء الحظ ناقص لم يوجد منه إلا قسم المنطق فقط ، بل لم تستكمل فيه البحوث المنطقية ، ولست أدرى أمفقود باقيه فقداً تاماً ، أم يوجد منه نسخ كاملة فى بعض المكتبات ؟ ! !

ومهما يكن من شىء فما لا شك فيه أن كتاب « الإشارات » الذى نقدمه للقراء هو من المصادر التى كتبها « ابن سينا » لنفسه ومن هم فى درجة نفسه ، بدليل هذه العهود التى أخذها على قارئه ، فيمكن الانتفاع به فى تصوير أفكار « ابن سينا » الخاصة التى أدخرها لنفسه .

وبعد كل ذلك فلست أرى لهذه المحاولات الطويلة التى قام بها المستشرقون لتفسير كلمة « مشرقية » الواردة فى عنوان كتاب « الحكمة المشرقية » كبير فائدة ، فلقد أرادوا أن يتخذوا من الكلمة دليلاً على يحتويه الكتاب ، لأنه — فيما يظهر — لم يصل إليهم الكتاب .

فبينما يذهب « تولوك[1] » إلى القول بأن « الحكمة المشرقية لابن سينا

(١) التراث اليونانى ص ٢٥٤ .

هى حكمة الإشراق التى آتخذها بعض المسلمين ، وليست هـذه الحكمة إلا الإفلاطونية المحدثة ، والمشرقية من الإشراق بمعنى الإضاءة » .

إذ « بوكوك الأصغر[١] » يقول « من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذى قصده « ابن سينا » فى هذا الكتاب ، ولكن يظهر أنه بحث فيه فى فلسفة الشرقيين أى الهنود » .

ويذهب[٢] « هورتن » إلى التصريح : « بأن ما يقوله « ابن طفيل » وهو أن « ابن سينا » صرح بأن آراءه الخاصة يجب أن يبحث عنها فى « حكمته المشرقية » لا فى كتاب « الشفاء » ليس إلا أسطورة يمكن تفسير أصلها بسهولة :

ذلك أنه لما كان « ابن سينا » عميق العاطفة الدينية، مؤمناً بأن القرآن وحى سماوى ، فإنه قد حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثنى بطابع إسلامى ، ونجح فى هذه المحاولة .

ولهذا فإن الأسطورة المذكورة قصد بها إلى التعبير عن هـذه الفكرة ، ونعنى بها أنه عند « ابن سينا » لم يكن العلم الدنيوى الوثنى هو الشىء المهم ، وإنما المهم هو المعرفة الدينية التصوفية التى أدخلها هو نفسه فى تفسيره لفلسفة أرسطو ، بأن توسع فى هذه الفلسفة ونماها ولهذا فإنا نجد فى كتبه المُشرقية « التصوفية » معتقداته هو الخاصة .

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٣ .

ومع ذلك فالقول بأن كتاب « الشفاء » يحتوى على آراء « ابن سينا » الحقيقية ـ وهى لا تناقض آراءه فى كتبه التصوفية ـ قول صحيح واضح » .

أقول : إنه لا داعى للجرى وراء مدلول الكلمة اللغوى ، ليُعرف بمقتضاه محتويات الكتاب ، فإنه :

من ناحية ، محاولة غير موفقة بدليل هذا الاختلاف الذى أتيت على طرف يسير منه(١) .

ومن ناحية أخرى فإن هذه النصوص الصريحة التى صدرت عن « ابن سينا » لا تدع مجالاً للقول بأن ما يحتويه كتاب « الشفاء » يساير تمام المسايرة ما يحتويه كتاب « الحكمة المشرقيــة » رغم ما يحاوله « هورتن » ويتعسف فى تأويله .

والذى لا يقنع بهــذه النصوص الصريحة ، ويريد ما هو آكد منبا وأدخل فى الوثوق والطمأنينة ، فليس أمامه إلا منهج واحد سليم ، هو الرجوع إلى كتابى « الشفاء » و « الحكمة المشرقية » ليقارن بينهما ، فإن وجد بينهما مفارقة حقيقية ، علم أن « ابن سينا » كغيره من الفلاسفة الذين يعتقدون أن الناس متفاوتون فى مداركهم واستعدادهم ، وأنه لذلك لا يمكن أن يقدم إليهم جميعاً غذاء فكرى واحد . وإن وجد غير ذلك كان له بإزاء هــذه النصوص موقف .

---

(١) والذى يراجع المقالة الخاصة به فى كتاب « التراث اليونانى » يجد العجب العجاب .

فإن لم تتيسر هذه المقارنة لفقدان أحد طرفيها وهو « الحكمة المشرقية » فهنالك ما يسد مسده ، ويملأ فراغه ، وهو كتاب « الإشارات » كما أشرنا إليه سابقاً .

ولم أسلك أنا هذا المسلك لأمور :

الأول : أنى مطمئن إلى دلالة هذه النصوص ، ولم يصح عندى ما يريبنى فيها .

الثانى : أن دراستى للغزالى وابن رشد أكدت لدىّ أن كل فيلسوف رشيد ينهج فى التأليف نهج التفريق بين ما يقدم للسواد الأعظم ، وما يقدم للخاصة الممتازين .

الثالث : أن كتاب الشفاء ليس لدينا منه فى مصر نسخة كاملة – فيما أعلم –

ومهما يكن من شىء – سواء وافق ما فى الشفاء غيره أم لم يوافقه ، وسواء نزعنا منه الثقة أم لم ننزعها – فإن كتاب « الإشارات » كتاب لا يمكن أن يداخلنا فيه شك من جهة أنه مصدر صحيح يصور آراء ابن سينا وأفكاره الخاصة التى ضنّ بها على من ليس فى مثل درجته .

الاشارات والتنبيهات

للرئيس ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

أحمد الله على حسن توفيقه ، وأسأله هداية طريقه. وإلهامَ الحق بتحقيقه. وأصلى على المصطفين من عبيده لرسالته ، وخصوصاً على محمد وآله .

أيها الحريص على تحقق الحق ، إنى مُهدٍ إليك فى هــذه « الإشارات والتنبيهات » أُصولاً وجُمـلاً من الحـكمة ، إن أخذت الفطنةُ بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها .

ومبتدئ من « علم المنطق » ، ومنتقل عنه إلى « علم الطبيعة » و « ما بعده » .

المنطق

النهج الأول
فى غرض المنطق

ألمراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية ، تعصمهُ مراعاتها عن أن يضل فى فكره .

وأعنى بالفكر هاهنا[(١)] ، ما يكون[(٢)] عند إجماع[(٣)] الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة فى ذهنه ، متصورة أو مصدق بها ، تصديقاً علمياً ، أو ظنياً أو وضعاً وتسليما ؛ إلى أمور غير حاضرة فيه .

وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يُتصرف فيه وهيأةٍ ، وذلك الترتيب [وتلك] الهيأة ، قد يقعان على وجه صواب ، وقد يقعان لا على وجه صواب ، وكثيراً ما يكون الوجه الذى ليس بصواب ، شبيهاً بالصواب ، أو موهماً أنه شبيه به .

---

(١) تشعر هذه العبارة ، بأن للفكر معانى كثيرة ، تختلف باختلاف المناسبات .

(٢) الفكر هاهنا هو ترتيب أمور معلومة للتأدى منها إلى مجهول .

(٣) قصده وعزمه .

فالمنطق علم يتعلم منه ضروبُ الانتقالات من أمور حاصلة فى ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلَة[١] ، وأحوالُ[٢] تلك الأمور ، وعددُ أصنافِ ما ترتيبُ الانتقالِ فيه وهيأتُه ، جاريان على الاستقامة ، وأصنافِ[٣] ما ليس كذلك .

إشارة :

وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء ، حتى يُتَأدى[٤] منها إلى غيرها ، بل بكل تأليف[٥] ؛ فذلك التحقيق ، يحوج إلى تعرف المفردات ، التى يقع فيها الترتيب والتأليف ، لا من كل وجـــه ، بل من الوجه الذى لأجله يصلحان[٦] أن يقعا فيها ، ولذلك يحتاج[٧] المنطق إلى أن يراعى ، أحوالاً من أحوال المعانى المفردة ، ثم ينتقل منها إلى مراعات أحوال التأليف .

إشارة :

ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما ، وربمـــا أثرت أحوال فى اللفظ ، فى

(١) السين والتاء للطلب ، أى مطلوب تحصلها، وفى نسخة «غير مستحصلة»
(٢) معطوف على « ضروب » أى ويتعلم منه أحوال تلك الأمور .
(٣) أو « وعدد أصناف » .
(٤) أى ينتهى منها إلى غيرها بضم الياء وفى طبعة ليدن «يتأدى» بفتح الياء، وهو بعيد .
(٥) راجع لقوله « بترتيب » .
(٦) فى الأصل « يصلح » .
(٧) فى طبعة ليدن « ما يحوج » بضم الياء وسكون الحاء وفتح الواو ، وهو — كما ترى — لا معنى له .

أحوال فى المعنى ، فلذلك يلزم المنطقى أيضا ، أن يراعى جانب اللفظ المطلق ، من حيث هو كذلك ، غير مقيد بلغة قوم ، دون قوم ، إلا فيما يقل .

إشارة :

ولأن المجهول بإزاء[1] المعلوم ، فكما أن الشىء قد يُعلم تصورا ساذجا ، مثل علمنا بمعنى اسم المثلث ، وقد يُعلم تصورا معه تصديق ، مثل علمنا أن كل مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين ؛ كذلك الشىء قد يجهل من جهة التصور ، فلا يُتصور معناه إلى أن يُتعرَّف ، مثل ذى الإسمين والمنفصل وغيرهما ، وقد يجهل من جهة التصديق إلى أن يُتعلَّم ، مثل كون كون القطر قائما[2] على ضلعى القائمة التى يوترها .

فالسلوك الطلبى منافى العلوم ونحوها[3] إما أن [يتجه بنا[4]] إلى تصور يُستحصل ، وإما أن [يتجه بنا[5]] إلى تصديق يُستحصل .

وقد جرت العادة بأن يسمى الشىء الموصل إلى التصور المطلوب « قولا شارحا » :

فمنه حدٌّ . ومنه رسمٌ . ونحوها[6] .

---

(١) أى نظير له فى المعنى الذى سيذكره .

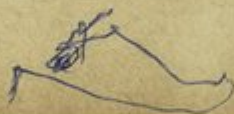
(٢) فى الأصل « قويا » .

(٣) كالظنون .

(٤) فى الأصل « نتجه إلى » .

(٥) فى الأصل « نتجه إلى » .

(٦) كالمثال .



وأن يسمى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب « حجةً » :

فمنه قياسٌ . ومنه استقراءٌ . ونحوهما[١] .

ومنهما[٢] يصار من الحاصل إلى المطلوب ، فلا سبيل إلى درك مجهول ، إلا من قِبَل حاصل معلوم ، ولا سبيل أيضا إلى ذلك مع الحاصل المعلوم ، إلا بالتفطن للجهة التى لأجلها صار مؤديا إلى المطلوب .

إشارة :

فالمنطق ناظر فى الأمور المتقدمة ، المناسبة لمطلوب مطلوب ، وفى كيفية تأدِّيها بالطالب إلى المطلوب المجهول ، فقصارى أمر المنطق إذن :

أن يعرف مبادئ القول الشارح ، وكيفية تأليفه ، حدا كان أو غيره .

وأن يعرف مبادئ الحجة ، وكيفية تأليفها ، قياسا كانت[٣] أو غيره .

وأول ما نفتتح به فإنما نفتتح[٤] بالأشياء المفردة ، التى منها يأتلف الحد والقياس ، وما يجرى مجراهما ، فلنفتتح الآن ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى .

---

(١) كالتمثيل . وفى الأصل « ونحوه » .

(٢) يعنى « القول الشارح » و « الحجة » .

(٣) فى الأصل « كان » .

(٤) فى الأصل « من الأشياء » .

إشارة إلى دلالة اللفظ على المعنى :

اللفظ يدل على المعنى :

إما على سبيل المطابقة، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى و بإزائه، مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع .

و إما على سبيل التضمن ، بأن يكون المعنى جزءا من المعنى الذى يطابقه اللفظ ، مثل دلالة المثلث على الشكل ، فإنه يدل على الشكل ، لا على أنه اسم للشكل ، بل على أنه اسم لمعنًى ، جزؤُه الشكلُ .

و إما على سبيل الاستتباع والالتزام ، بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيرُه ، كالرفيق الخارجى لا كالجزء ، بل هو مصاحب ملازم ، مثل دلالة لفظ « السقف » على « الحائط » ؛ و « الإنسان » على « قابل صنعة الكتابة » .

إشارة إلى المحمول :

إذا قلنا : إن الشكل محمول على المثلث ، فليس معناه أن حقيقة المثلث هى حقيقة الشكل ، ولكن معناه أن الشىء الذى يقال له : مثلث ، فهو بعينه يقال له : إنه شكل ، سواء كان فى نفسه معنى ثالثا ، أو كان فى نفسه أحدهما .

إشارة إلى اللفظ المفرد والمركب :

إعلم أن اللفظ :

قد يكون مفردا .

وقد يكون مركبا .

واللفظ المفرد هو الذى لا يُراد بالجزء منه دلالةٌ أصلا ، حين هو جزء ، مثل تسميتك إنسانا بـ « عبد الله » ، فإنك حين تدل بهـذا اللفظ على ذاته لا على صفة من كونه « عبد الله » ، فلست تريد بقولك « عبد » شيئا أصلا ، [كما[١]] إذا سميته بـ « عيسى » ، بل فى موضع آخر قد تقول : « عبد الله » وتعنى بـ « عبد » شيئا ، وحينئذ يكون « عبـد الله » نعتا له لا اسما ، وهو مركب لا مفرد .

والمركب ما يخالف المفرد ، ويسمى قولا :

ومنه قول تام ، وهو الذى كل جزء منه لفظٌ تام الدلالة : اسمٌ أو فعلٌ ، وهو[٢] الذى يسميه المنطقيون « كلمة » وهو[٢] الذى يدل على معنى موجود لشىء غير معين فى زمان معين من الأزمنة الثلاثة .

وذلك[٣] مثل قولك « حيوان ناطق » .

ومنه قول ناقص ، مثل قولك : « فى الدار » ، وقولك : « لا إنسان » ،

---

(١) فى الأصل « فكيف إذا » ولا معنى له أصلا بل المراد أنه كما لا معنى للعين من « عيسى » كذلك لا معنى لـ « عبد » من « عبد الله » حين يكون اسما لا وصفا .

(٢) أى الفعل .

(٣) إشارة إلى القول التام بصرف النظر عن أن أحد جزئيه أو كلاهما «فعل» وكان الأولى به إثر هذا الشرح الطويل «للفعل» أن يأتى بمركب فيه «فعل» .

فإن الجزء من أمثال هذين يراد به الدلالة[1]، إلا أن أحد الجزئين أداةٌ لا يتم مفهومها إلا بقرينة، مثل «لا» و«فى»، فإن القائل: «زيد فى» أو «زيد لا» لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه فى مثله، ما لم يقل «فى الدار» أو «لا إنسان» لأن «فى» و«لا» أداتان ليستا كالأسماء والأفعال.

إشارة إلى اللفظ الكلى والجزئى:

اللفظ:

قد يكون جزئيا.

وقد يكون كليا.

والجزئى هو الذى نفس تصور معناه تمنع وقوع الشركة فيه، مثل المتصور من «زيد»، وإذا كان الجزئى كذلك فيجب أن يكون الكلى ما يقابله.

وهو الذى نفس تصور معناه لا تمنع وقوع الشركة فيه، فإن امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه.

فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل، مثل الإنسان.

وبعضه مشتركا فيه بالقوة والإمكان، مثل الشكل الكرى المحيط باثنتى عشرة قاعدة مجسمات[2].

---

(١) ولذلك يكون مركبا وقولا.

(٢) فى نسخة «مخمسات».

و بعضه ليس يقع فيه الشركة لا بالفعل ولا بالقوة والامكان ، لسبب غير نفس مفهومه ، مثل الشمس ، عند من لا يجوز وجود شمس أخرى .

مثال الجزئى « زيد » و« هذه الكرة المحيطة بذلك[١] » و« هذه الشمس » .

مثال الكلى « الإنسان » و « الكرة المحيطة بها[٢] » مطلقة[٣] ، و « الشمس » .

إشارة إلى الذاتى ، والعرضى اللازم والمفارق :

وقد تكون من المحمولات :

ذاتية .

وعرضية لازمة .

وعرضية مفارقة .

ولنبدأ بتعريف الذاتية .

إعلم أن من المحمولات محمولاتٍ مقوِّمةً لموضوعاتها ، ولست أعنى بالمقوم المحمولَ الذى يفتقر الموضوع إليه فى تحقيق وجوده ، ككون الإنسان مولوداً أو مخلوقاً أو محدثاً ، وكونِ السواد عرضاً ؛ بل المحمولَ الذى يفتقر إليه الموضوع فى ماهيته ، ويكون داخلاً فى ماهيته جزءاً منها .

---

(١) لعله يشير إلى ما مر من قوله « المحيطة بأثنى عشرة قاعدة مجسمات » .

(٢) أى باثنتى عشرة قاعدة مجسمات .

(٣) أى من التقييد بالإشارة .

مثل الشكلية للمثلث ، أو الجسمية للإنسان .

ولهذا لا نفتقر فى تصور الجسم جسماً إلى أن نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسماً ، ونفتقر فى تصور المثلث مثلثاً إلى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه .

وإن كان هـذا فرقاً غير عام ، بل قد تكون بعض الأمور اللازمة غير المقومة بهذه الصفة ، على ما سيتلى عليك ، ولكنه فى هذا الموضع فرق .

إشارة إلى الذاتى المقوم :

إعلم أن كل شىء له ماهية فإنه إنما يتحقق موجوداً فى الأعيان أو متصوراً فى الأذهان ، بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه .

وإذا كانت له حقيقة غيرُ كونه موجوداً أحدَ الوجودين ، وغيرُ كونه متقوِّماً به[1] فالوجود معنى مضاف إلى حقيقته ، لازمٌ أو غيرُ لازم .

وأسبابُ وجوده أيضاً غيرُ أسباب ماهيته .

مثل الإنسانية ، فإنها فى نفسها حقيقةٌ ما وماهيـة ، ليس أنها موجودة فى الأعيان أو موجودة فى الأذهان مقوِّماً لها ، بل مضاف إليها ، ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها فى النفس خالياً عما هو جزؤُها المقوِّم ، فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية فى النفس وجود ، ويقعَ الشك فى أنها هل لها

(١) أى بأحد الوجودين .

فى الأعيان وجود أم لا[1]، أما الإنسان[2] فعسى أن لا يقع فى وجوده شك، لا بسبب مفهومه، بل بسبب الإحساس بجزئياته، ولك أن تجد مثالاً لغرضنا من معان أخر.

فجميع مقوّمات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور، وإن لم تخطر بالبال مفصلة، لا يخطر كثير من المعلومات بالبال، لكنها إذا أُخطرت بالبال تمثلت.

فالذاتيات للشىء بحسب عُرف هذا الموضع من المنطق هى هذه المقوّمات.

---

(١) أى وما دام أنه يحصل لمفهوم الإنسانية فى النفس وجود ويقع الشك فى وجودها الخارجى، فهذا دليل على أن الوجود الخارجى ليس جزءا مقوما، هذا هو مفاد الدليل، ولكن الدعوى أعم من ذلك، إذ أنها تقوم على أساس أن أحد الوجودين — أى الذهنى والخارجى — ليس جزءا مقوما، ولم يثبت إلا نفى جزئية الوجود الخارجى دون الذهنى، غير أن إثباته ليس عسيرا ففى الإمكان أن يقال: لو كان الوجود الذهنى جزءا مقوما لما تحقق لها وجود فى الأعيان، لفقدان أحد الأجزاء حينئذ.

(٢) يريد أن يقول: إن القاعدة التى ذكرناها من أننا قد ندرك حقيقة الشىء وماهيته، ثم نشك فى وجوده خارجا، قد لا تنطبق على هذا المثال الذى اخترناه، وهو الإنسانية لأن وجود أفراد الإنسان فى الخارج بكثرة، يجعل هذا الشك غير ميسور، ولكن ذلك لا يقدح فى القاعدة، فإنما هو أمر جاء من خصوص المثال، ولذلك أحال على مثال آخر بقوله « ولك أن تجد مثالا لغرضنا من معان أخر ».

ولأن الطبيعة الأصلية[1] التى لا يُختلف فيها إلا بالعدد ، مثل الإنسانية ، فإنها مقوِّمة لشخص شخص تحتها ، ويفضُل عليها الشخصُ بخواص له ؛ فهى أيضاً ذاتية .

فهذا هو المقوم .

إشارة إلى العرض اللازم غير المقوم :

وأما اللازم غير المقوِّم ـ ويخص باسم « اللازم » ، وإن كان المقوم لازماً أيضاً ـ فهو الذى يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها ، مثل كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين . وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً ، ولكن بعد ما تقوَّم المثلثُ بأضلاعه الثلاثة . ولو كانت أمثالُ هذه مقوِّماتٍ لكان المثلث وما يجرى مجراه يتركب من مقوِّمات غير متناهية .

وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومةً واجبةَ اللزوم ، فكانت ممتنعة الرفع فى الوهم ، مع كونها غير مقومة ، وإن كان لها وسط تتبين به عُلمت واجبة به .

وأعنى بالوسط ما يقرن بقولنا : « لأنه » ، حين يقال : لأنه كذا .

وهذا الوسط إن كان مقوِّما للشىء لم يكن اللازم مقوِّما له[2] ،

---

(١) يعنى النوعية .

(٢) أى للوسط .

لأن مقوِّم المقوِّم مقوِّم[١] ، بل كان لازماً له[٢] أيضاً[٣] .

فإن احتاج الوسط إلى وسط ، تسلسل إلى غير نهاية ، فلم يكن[٤] وسط ، وإن لم يحتج فهنالك لازم بيّن اللزوم بلا وسط .

وإن[٥] كان الوسط لازماً متقدماً واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوِّم ، غيرَ منته فى ذلك إلى لازم بلا وسط ، تسلسل أيضاً إلى غير نهاية .

فلا بد فى كل حال من لازم بلا وسط .

فقد بان أنه ممتنع الرفع فى الوهم .

فلا تلتفت إلى ما يقال : إن كل ما ليس بمقوِّم فقد يصح رفعه فى الوهم . ومن أمثلة ذلك كونُ كل عدد مساوياً لآخر أو مفاوتاً .

إشارة إلى العرض غير اللازم :

وأما المحمول الذى ليس بمقوِّم ولا لازم فجميعُ المحمولات التى يجوز أن تفارق الموضوع مفارقةً سريعةً أو بطيئةً ، سهلةً أو عسرةً .

---

(١) أى لو كان الوسط مقوما للشىء وجب أن يكون اللازم للشىء غير مقوم للوسط ، لأنه لو كان مقوما للوسط ـ والحال أن الوسط مقوم للشىء ـ لكان مقوما للشىء ، ضرورة أن مقوم المقوم مقوم ، والمفروض أنه لازم للشىء لا مقوم له .

(٢) أى للوسط الذى هو مقوم للماهية .

(٣) أى كما هو لازم للماهية .

(٤) أى لم يوجد .

(٥) مقابل لقوله « وهذا الوسط إن كان مقوما للشىء . . . الخ »

مثل كون الإنسان شاباً وشيخاً ، وجالساً وقائماً .

إشارة :

ولما كان المقوِّم يسمى ذاتياً ، فما ليس بمقوِّم ، لازماً كان أو مفارقاً ، فقد يسمى عرضياً ومنه ما يسمى عرضاً ، وسنذكره .

إشارة إلى الذاتى بمعنى آخر :

وربما قالوا فى المنطق : ذاتى ، فى غير هــذا الموضع منه ، وعنوا به غير هذا المعنى .

وذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته(١) .

---

(١) حصر المتأخرون ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته ، فى أمور ثلاثة :

ا ـ ما يلحق الشىء لذاته ، كالتعجب اللاحق لذات الإنسان .

ب ـ ما يلحق الشىء لجزئه ، كالحركة بالإرادة اللاحقة للانسان بواسطة أنه حيوان .

حـ ـ ما يلحق الشىء بواسطة أمر خارج مساو له ، كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب .

ولى على هذا الـكلام ملاحظة ، تلك هى أنهم اعتبروا التعجب لاحقا لذات الإنسان ، لا لجزئه ، والتعجب يلحق الإنسان باعتبار أنه ناطق ، ولا مدخل للحيوانية فى لحوقه ، وهذا يقتضى أن تكون حقيقة الإنسان هى « الناطق » فقط ، كما هو مذهب أفلاطون وشيعته ، لـكنهم حين يجعلون الحركة بالإرادة لاحقة للإنسان بواسطة جزئه الذى، هو الحيوان ، يكونون قد اعتبروا الإنسان

مثل ما يلحق المقـاديرَ أو جنسها من المناسبة والمساواة ، والأعدادَ من الزوجية والفردية ، والحيوانَ من الصحة والسقم .

وهذا القبيل من الذاتيات يُخص باسم « الأعراض الذاتية » .

مثل ما يتمثلون من القطوسة للأنف(١) .

وقد يمكن أن يرسم « الذاتى » برسم ربما جمع الوجهين(٢) جميعاً .

والذى يخالف هذه الذاتيات ، ما(٣) يلحق الشىء لأجل أمر خارج عنه : أعمّ منه ، لحوق الحركة للأبيض ، فإنها إنما تلحقه لأنه جسم ، وهو معنى أعمّ منه .

أو أخصّ منه ، لحوق الحركة للموجود ، فإنهـا إنما تلحقه ، لأنه جسم ، وهو معنى أخص منه ، وكذلك لحوق الضحك للحيوان ، فإنه إنمـا يلحقه لأنه إنسان(٤) .

مركبا من « الحيوان والناطق » كما هو مذهب أرسطو وشيعته ، وذلك تلفيق بين مذهبين متعارضين فى مسألةواحدة ، وهو غير جيد بل هو خطأ ، إذ الأخذ بأحد المذهبين يجعل الأقسام اثنين لا ثلاثة .

(١) وضع هذا المثال ناب ، إذ قدعرض للأمثلةقبل ذلك ، فلم لم يسلكه معها ؟ ! .

(٢) يعنى الذاتى بمعنى ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع ، والذاتى بمعنى المقوم .

(٣) فى الأصل «فما» وهوركيك لامعنى له ، ومع ذلك أخذت به طبعةليدن .

(٤) زاد المتأخرون أمرا ثالثا ، هو المباين ، كالحرارة العارضة للماء بسبب النار ، وهى مباينة للماء .

إشارة إلى الفرق بين الذاتى ، و بين المقول فى جواب ما هو :

يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل[1] لا يميزون بين « الذاتى » و بين « المقول فى جواب ما هو » ، فإن اشتهى بعضهم أن يميز كان الذى يؤول إليه قوله ، هو أن المقول فى جواب ما هو » من جملة الذاتيات ، ما كان مع ذاتيته أعم ؛ ثم يتبلبلون[2] إذا حقق عليهم الحال فى ذاتيات هم أعم ، وليست أجناساً ، مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس ، وستعرفها .

لكن[3] الطالب بـ « ما هو » إنما يطلب الماهية ، وقد عرفت الماهية

---

(١) أى الاستذكار ، وفى الأصل «عند التحصيل عليهم» ولا معنى لزيارة الجار والمجرور ، اللهم إلا أن يؤول « التحصيل » بمعنى آخر غير معناه المتبادر .

(٢) ترى من عساهم هؤلاء المناطقة الذين يقصدهم « ابن سينا » ؟ ! لعله يعنى -بين من يعنى- أحد شيوخه المسمى « عبد الله الناتلى » إذ يقول فى تاريخ نفسه «ثم ابتدأت بكتاب «ايساغوجى» على «الناتلى» ولما ذكر لى حد الجنس أنه «هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو» أخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله وتعجب منى كل العجب، وحذر والدى من شغلى بغير العلم وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة » .

(٣) ظاهر السياق يدل على أن هذا شروع منه فى تصوير المسألة على الوجه الحق بعدما أشار إلى خطأ من سماهم « المناطقة الظاهرين » وواضح أن الحق عنده أن المقول فى جواب « ماهو » هو جميع أجزاء الماهية ، ما يعمها وغيرها وما يخصها ، وأن ما عدا ذلك رأى غيره لا رأيه .

وإذا كان هذا هو رأى « ابن سينا » فيما يصح وقوعه فى «جواب ما هو»

وأنهـا إنما تتحقق بمجموع المقوّمات ، فيجب أن يكون الجواب بالماهية ،

فكيف ساغ لصاحب « البصائر النصيرية » أن يحكى عنه أنه يقول بجواز وقوع الذاتى المشترك فى « جواب ما هو » ثم يعترض عليه ؟ ! !.

وهاك عبارة « صاحب البصائر » قال : ص ١١

واعلم أن الدال على الماهية هو اللفظ الذى يجاب به حين يسأل عن الشىء أنه « ما هو » أى « ما حقيقته » ؟ والصالح لهذا الجواب هو اللفظ المطابق لمعناه، المتضمن لجميع ذاتياته ، أو القول الدال هذه الدلالة . . . . .

و بعض من تقدم ، كأفضل المتأخرين زمانا ــ قال الشيخ محمد عبده: أفضل المتأخرين زمانا هو « أبو على بن سينا » يدل على أنه مراده ما سيأتى يذكره فى باب التناقض ــ اكتفى فى تعريف الدال على الماهية بأنه « الذاتى المشترك » وهذا التعريف لا يطابق هذه اللفظة ، لا بالوضع اللغوى ولا بالوضع المنطقى .

أما الوضع اللغوى فهو ان الطالب بـ «ما هو » إنمـا يطلب حقيقة الشىء وماهيته ، ولاتتم حقيقة الشىء بذاتى مشترك بينه و بين غيره ، بل به و بما يخصه أيضا ، ان كان له أمر خاص ذاتى دون مشاركة.

فكيف يجوز الاقتصار فى الجواب على الذاتى المشـترك الذى ليس كمال حقيقة الشىء ، بل لا بد من لفظ يتضمن جميع ذاتياته المشتركة والخاصة .

وأما الوضع المنطقى فهو أن المنطقيين توافقوا فيما بينهم على أنه لا يجاب عن «ماهو» بأشياء يسمونها فصول الأجناس ، وهى كما تعرفها بعد ذاتيات مشتركة .

لـكن الذاتى المشترك وان لم يكن دالا على الماهية ولا مقولا فى « جواب ما هو » فهو داخل فى الماهية ومقول فى « طريق ماهو » وفرق بين المقول فى فى جواب ما هو والمقول فى طريق ما هو إذ كل ذاتى مقول فى «طريق ما هو» لأنه متضمن فى الدلالة ، ولـكن ليس وحده مقولا فى « جواب ماهو » .

ومن غريب الأمر أن هذا الذى يذكره « صاحب البصائر » منسوبا إلى « ابن سينا » يرويه « ابن سينا » عن غيره ، ويرده و ينقده .

وفرق[١] بين « المقول فى جواب ما هو » وبين « الداخل فى جواب ما هو » و « المقول فى طريق ما » فإن نفس الجواب ، غير الداخل فى الجواب ، والواقع فى طريقه .

واعلم أن سؤال السائل بـ « ما هو » بحسب ما توجبه كل لغة ، هو أنه « ما ذاته » أو « ما مفهوم اسمه » ، وإنما هو ما هو ، باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه ، حتى يتحصل ذاتُه المطلوبُ فى هذا السؤال تحققها .

والأمر الأعم لا هو هوية الشىء ، ولا هو مفهوم اسمه بالمطابقة .

ولهم أن يقولوا : إنا نستعمل هــذا اللفظ على عُرفٍ ثانٍ ، ولـكن عليهم أن يدلوا على المفهوم المستحدث ، ويأثروه[٢] إلى قدمائهم ، دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم ، وأنت عن قريب ستعرف أن لهم عن العدول عن الظاهر فى العرف غنًى .

إشارة إلى أصناف المقول فى جواب ما هو :

إعلم أن أصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلاثة :

---

(١) المقول فى «جواب ماهو» هو الماهية سواء دل عليها بلفظ مفرد أو بلفظ مركب ؛ والداخل فى « جواب ماهو » هو جزء الماهية المدلول عليه بلفظ خاص دلالة مطابقية «كالحيوان» فى قولنا «حيوان ناطق» جوابا عن «ما الإنسان» والمقول فى « طريق ماهو » هو جزء الماهية المدلول عليه ضمنا « كالجسم » المفهوم ضمنا من قولنا « حيوان » المقول فى « جواب ما الإنسان والفرس » .

(٢) أى يردوه .

أحدها بالخصوصية المطلقة ، مثل دلالة الحد على ماهية الإسم ، مثل دلالة الحيوان الناطق على الإنسان .

والثانى بالشركة المطلقة ، مثل ما يجب أن يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة ، فيها «فرس» مثلاً و«ثور» و « إنسان » ما هى ؟ ، وهنالك لا يجب ولا يحسن إلا الحيوان ، فأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها بماهية مشتركة ، بل جزء الماهية المشتركة .

وأما الإنسان والفرس ونحوهما فأخص دلالة مما تشتمل عليه تلك الماهية .

وأما مثل الحساس أو المتحرك بالإرادة ، طبعاً وإن أنزلنا[1] أنهما مقومان مساويان[2] لتلك الجملة معاً بالشركة فليسا يدلان على الماهية[3] ، وذلك لأن المفهوم من الحساس والمتحرك وأمثال ذلك بحسب المطابقة ، هو مجرد أنه شىء له قوة حس أو قوة حركة ، وكذلك المفهوم من الأبيض هو أنه شىء ذو بياض فأما ، ما ذلك الشىء فغير داخل فى مفهوم هذه الألفاظ إلا على طريق

---

(١) أى اعتبرنا .

(٢) أى مساويا للحيوان الذى هو تمام القدر المشترك بين الفرس والإنسان ونحوهما ، إذ أن كل حساس فهو حيوان ، وكل متحرك بالإرادة ـ يعنى حركة جسمية ـ فهو حيوان ، والعكس ، ولكن ليس واحد منهما ـ الحساس ، والمتحرك بالإرادة ـ تمام المشترك .

(٣) يعنى تمام المشترك الذى تتعين الإجابة به فى هذا السؤال وأمثاله ، وذلك لأن الجسمية من المشترك ، وليس الحساس والمتحرك بالإرادة يدلان عليها ، اللهم إلا بطريق الالتزام ، وهى غير معتبره كما يتضح من عبارته بعد .

الالتزام ، حين يعلم من خارج أنه لا يمكن أن يكون شيء من هذه إلا جسما .

وإذا قلنا : لفظ كذا يدل على كذا فإنما نعنى[(١)] به طريق المطابقة أو التضمن دون طريق الالتزام .

وكيف ! ! ، والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود ،

وأيضاً لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة[(٢)] على « ما هو » مثل الضحاك مثلا ، فإنه من طريق الالتزام يدل على « الحيوان الناطق » ، لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح فى « جواب ما هو » .

فقد بان أن الذى يصلح فيما نحن فيه أن يكون « جواباً عن ما هو » ، أن نقول لتلك الجماعة[(٣)] ! إنها حيوانات ، ونجد اسم الحيوان موضوعاً بإزاء جملة

---

(١) يريد أن يقول إن المعتبر من الدلالات المطابقة والتضمن دون الالتزام وإذا كان الأمر كذلك فدلالة الحساس أو المتحرك بالإرادة على الجسم غير معتبرة لأنها بطريق الالتزام فلا يكون كل واحد منهما أو مجموعهما صالحا للوقوع فى الجواب لأنه ليس تمام المشترك ، لخلوه عن الدلالة على الجسمية دلالة معتبرة مع أنها من تمام المشترك .

(٢) يعنى للوقوع فى « جواب ماهو » .

(٣) يعنى ما سبق من الانسان والفرس والثور .

ما تشترك فيه هي من المقوِّمات المشتركة بينها ، دون التي تخصها وما فى حكمها ، وضعاً شاملا ، إنما يُخلى عما يخص كل واحد منها . هذا .

وأما الثالث فهو ما يكون بالشركة والخصوصية معاً ، مثل ما إنه إذا سئل عن جماعة ، هم زيد وعمرو وخالد ، ما هم ؟ ، كان الذى يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور أنهم أناس ، وإذا سئل أيضاً عن زيد وحده ، ما هو ؟ ، لست أقول : من[1] هو ؟ ، كان الذى يصلح أن يجاب به ، أنه إنسان ، لأن الذى يفضل فى زيد على الإنسانية أعراضٌ ولوازم ، لأسباب فى مادته التى منها خلق ، وفى رحم أمه وغير ذلك ، عرضت له ، لا يتعذر علينا أن نقدِّر عروض أضدادها فى أول تكونه ويكون هو هو بعينه .

وليس كذلك نسبة الإنسانية إليه ولا نسبة الحيوانية إلى الإنسانية والفرسية ، وذلك[2] لأن الحيوان الذى كان يتكون إنساناً ، إما أن يتم تكونه

---

(١) لأن السؤال بمن سؤال عن شخص زيد ، وهو يتطلب فى الإجابة ذكر الماهية العامة مع مشخصاته ، بخلاف السؤال بما ، فإنه لا يتطلب إلا ذكر الماهية العامة فقط .

(٢) يريد أن يقول فى هذه العبارة الركيكة بعض الشيء : إن نسبة الحيوانية والإنسانية إلى زيد ، ليست كنسبة العوارض من اللونية والطول وغير ذلك فلو فرض استبدال هذه العوارض بأضدادها ، لظل إنساناً كما كان ، على عكس ما إذا تغيرت ماهيته أو شيء من أجزائها كالحيوانية أو الإنسانية ، فإنه لا يظل إنسانا بل يكون شيئاً آخر مباينا لتلك الحقيقة ، وليس على المنطق أن يتقصى أفراد الكائنات ليفحصها ويبين ما هو عارض لها ، وما هو داخل فى حقيقتها .

مما يتكون منه فيكون إنساناً ، وإما ألا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الإنسان ، وليس يحتمل التقــدير المذكور من أنه لولم تلحقه لواحق جعلته إنسانا بل لحقته أضدادها ومغايراتها لــكان يتكون حيوانا غير إنسان ، وهو ذلك الواحد بعينه ، بل إنما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله إنسانا ، فإن كان على غير هــذه الصورة فهو على غير هذا الحــكم ، وليس ذلك على المنطقى *

النهج الثانى
فى الخمسة المفردة والحد والرسم

إشارة إلى المقول فى «جواب ما هو» الذى هو الجنس، والمقول فى «جواب ما هو» الذى هو النوع :

كل محمول كلى يقال على ما تحته فى « جواب ما هو » :

فإما أن تكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط :

وإما أن تكون بالعدد فقط مختلفة ، وأما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف أصلا .

والأول يسمى جنسا لما تحته .

والثانى يسمى نوعا .

ومن عادتهم أيضا أن يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الأول نوعا[1] له وبالقياس إليه .

---

(١) هو ما يسمى بالنوع الإضافى .

على أن اسم النوع عنـــد التحقيق إنما يدل فى الموضعين على معنيين مختلفين .

ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن النوع فى الموضعين له دلالة واحدة ، ومختلفة بالعموم والخصوص (١) .

---

(١) يروى « قطب الدين محمود بن محمد الرازى » المتوفى سـنة ٧٦٦ هـ فى شرحه لـ « الرسالة الشمسية » فى المنطق لـ « نجم الدين عمر بن على القزوينى المعروف بالكاتبى » المتوفى سنة ٤٩٣ هـ ص ٣٢٨ ج ٢ ط الكردى : أن « الشيخ ذهب فى كتاب الشفاء إلى أن النوع الإضافى أعم مطلقا من الحقيقى » .

فهل يريد الشيخ هنا أن ينفى ما ذهب إليه فى « الشفاء » من أن النسبة بينهما هى العموم المطلق ليثبت أنها هى العموم الوجهى كما ذهب إليه جماعة ؟ ! أم يريد أن ينفى النسبة بينهما على كلا الاعتبارين ويريد أنه لا نسبة أصلا ؟ !

فى الحق أن عبارة الشيخ فى هذه النقطة غامضة ، لأنه اعتبر من السهو أن يظن أن بينهما العموم والخصوص ، دون أن يبين أى النوعين من العموم والخصوص يريد ، هل هو العموم والخصوص المطلق الذى يعزى إليه قوله فى « الشفاء » ؟ ! أم هو العموم والخصوص الوجهى الذى يقول به جماعة ؟ ! أم كليهما ؟ ! .

على أن فى عبارته غموضا من وجه آخر ، ذلك هو قوله « ظنهم أن النوع فى الموضعين له دلالة واحدة » فكيف تكون الدلالة واحدة ثم يكون هناك شيئان تتصور بينهما نسبة بالعموم والخصوص أو بغيرها ؟ !

ولعل من المفيد أن أقدم لك بعض النصوص حول هذا المقام : يذهب « القزوينى » فى « رسالته » إلى أن مراتب النوع أربع لأنه إما :

ا ـ أعم الأنواع وهو النوع العالى كالجسم .

ب ـ أو أخصها وهو النوع السافل كالإنسان و يسمى نوع الأنواع .

ج ـ أو أعم من السافل وأخص من العالى وهو النوع المتوسط كالحيوان والجسم النامى .

ه ـ أو مباين للكل وهو النوع المفرد كالعقل إن قلنا : إن الجوهر جنس له »

ثم يرتب على ذلك أن النسبة بين النوع الحقيقى والنوع الإضافى هى العموم والخصوص الوجهى فيقول : « والنوع الإضافى موجود بدون الحقيقى كالأنواع المتوسطة ، والحقيقى موجود بدون الإضافى ، كالحقائق البسيطة ، فليس بينهما عموم وخصوص مطلق ، بل كل منهما أعم من الآخر من وجه لصدقهما على النوع السافل » .

و يقول « الإمام زين الدين عمر بن سهلان الصاوى » فى كتابه « البصائر النصيرية » ص ١٣ اخراج المطبعة الأميرية : « قد بينا أن القول فى جواب ما هو إما :

ا ـ أن يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق قولا بحال الشركة .

ب ـ أو يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد فقط .

والأول يسمى جنسا .

والثانى يسمى نوعا .

وقد يسمى كل واحد من مختلفات الحقيقة المقول عليها الجنس ، أيضا نوعا مثل الإنسان والفرس والثور المقول عليها الحيوان أيضا .

وليس إطلاق النوع فى المعنيين بمعنى واحد ، فإن النوع :

بالمعنى الثانى مضاف إلى الجنس ، وحده أنه « الكلى الذى يقال عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو بحال الشركة قولا أوليا » .

و بالمعنى الأول غير مضاف إلى الجنس ، وحده أنه « المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط » ولا يحتاج فى تصوره مقولا على كثيرين إلى أن يكون شىء آخر أعم منه مقولا عليه » .

ويعلق الشيخ « محمد عبده » على قوله « وقد يسمى » بقوله :

« أى قد يطلق اسم النوع على الحقيقة باعتبارها مختلفة مع غيرها فى الفصول ، مشتركة معها فى جنس يشملها جميعا ، على أن يكون هذا الاعتبار داخلا فى التسمية ، ملاحظا فى الإطلاق ، سواء اتحدت أفراد الحقيقة فيها أو اختلفت ، ومن هنا تحقق كون النوع بهذا المعنى مضافا ، لدخول النسبة إلى الغير فيه ، وأعم من النوع بالمعنى الأول لأنه لم يراع اتحاد أفراده فى الحقيقة » .

ويقول الصاوى بعد ذلك :

« وأما مراتب النوع فهذه :

ا ـ نوع عال ، هو نوع وجنس ، وجنسه ليس بنوع ، إذ هو تحت جنس الأجناس الذى لا ينقلب نوعا .

ب ـ ونوع متوسط ، هو جنس ونوع ، وجنسه نوع .

ج ـ ونوع سافل ، ليس تحته نوع ، فليس بجنس ألبتة ، وهذا السافل يقال له نوع بالمعنى الأول والثانى جميعا ، فهو « كلى يقال على كثيرين مختلفين بالعدد فقط » إذ ليس تحته أنواع مختلفة ، وهذا معنى النوع الأول ، وهو « كلى يقال عليه وعلى غيره جنس فى جواب ما هو قولا أوليا » وهو معنى النوع الثانى » .

لكنه باعتبار المعنى الأول ، وهو إضافته إلى ما تحته ، يقال له نوع الأنواع ولا مخالفة بين هذا و بين المعنى الثانى إلا بالعموم والخصوص ، كالمخالفة بين الإنسان والحيوان »

ويعلق الشيخ «محمد عبده» على قوله : « كالمخالفة بين الإنسان والحيوان» بقوله : « فالعموم والخصوص بين معني النوع هما العموم والخصوص المطلق .

ولم يحفل المصنف بما يفرضونه :

إشارة إلى ترتيب الجنس والنوع :

ثم إن الأجنـــاس قد تترتب متصاعدة ، والأنواع قد تترتب متنازلة ، ويجب أن تنتهى[1] . وأما أنه إلى ماذا تنتهى فى التصـــاعد وفى التنازل

من نوع بسيط ، يقال على أفراده . المتفقين بالحقيقة ، وليس له جنس لبساطته .

أو نوع مركب من فصلين متساويين هما جزءاه ، وليس فوقه جنس .

لأن كلا الفرضين مما لا نفع له فى العمل بالقوانين المنطقية ، لأن .

الحدود إنما تكون للمركبات ، ولا يقصد إلى البسائط بالتحديد .

والمركب الذى لا جنس له مما يتخيل ولا يتحقق .

ولذلك حصر المناطقة الحد التام فيما تركب من جنس وفصل قريبين » .

مما تقدم يتبين :

ا ــ أن معنى النوع الحقيقى يختلف حتما عن النوع الإضافى ، وإذا اختلف المعنى اختلفت الدلالة فـلا يتصور ــ حينما يختلف المعنى ــ أن تكون الدلالة واحدة .

ب ــ وأن النسبة بين المعنيين هى العموم والخصوص الوجهى إن جرينا على أن هناك « نوعا مفردا » .

أو هى العموم والخصوص المطلق إن جرينا على خلاف ذلك .

(١) لعل ذلك لأنه إذا كانت الأمور الـكلية موجودة فى أفرادها خارجا أدى ذلك ــ إن لم نقل بتناهيها ــ إلى تركب الأفراد من غير المتناهى وهو محال، وإذا لم تكن الأمور الـكلية موجودة إلا فى الذهن فقط ، أدى ذلك ــ إن لم نقل بتناهيهـا ــ إلى أن يدرك الذهن غير المتناهى إذا أراد أن يدرك شيئا جزئيا بكنهه وحقيقته ، وإدراك الذهن لغير المتناهى محال .

من[١] المعانى الواقع عليها الجنسيةُ والنوعيةُ ؟! ، وما المتوسطات بين الطرفين ؟!
فما ليس بيانه على المنطق ، وإن تكلفه تكلف فضولا[٢] .

---

(١) كذا فى الأصول ، والصواب حذف « من » لتكون كلة « المعانى » فاعلا لقوله « تنتهى فى التصاعد » تأمل .

(٢) قال « صاحب البصائر » ص ١٧ :

« والمنطقيون حصروا الأمور فى أجناس عشرة ، هى أجناس الأجناس ، وقسموا كل واحد منها إلى أنواعه ، منحطين فى القسمة إلى درجة أنواع الأنواع التى لا نوع بعدها ، و بينوا خواص كل واحد منها ، والأمور العامة لجميعها ، أو لعدة منها ، وأن الألفاظ المفردة الكلية لا تخرج بالدلالة ، عن شىء منها ، إلا أن أكثر البيان الذى يستعمل فى هذا الفن هو على سبيل الوضع والتسليم لا على سبيل التحقيق فإن البيان اللائق بفهم المبتدى قاصر عن الوفاء بتحقيق مقصود هذا الفن ، بل لا يفى به إلا نظر المنتهى إلى العلوم الكلية المتدرب بكثير من النظريات .

وذلك لأن ضرورية هذا العدد لا تبرهن فى المنطق ، ولا كون كل واحد منها جنساً حقيقياً ، ولا كون كل ـ كذا ـ واحد منها جوهراً والباقية أعراضا .

بل يجب أن يقبل قبولا على سبيل التقليد وحسن الظن ، فإن بيانه الحقيقى لا يتكلفه إلا الناظر فى العلم الكلى من علوم ما بعد الطبيعة » .

ويقول فى ص ٢٣ :

« كما أن مفردات الألفاظ مواد المركبات اللفظية ، فمعانى هذه الأمور ـ يعنى الأجناس العشرة ـ فى الذهن مواد المعانى المركبة .

ولسنا نشتغل بأن هذه العشرة تحوى الموجودات كلها بحيث لا يخرج عن عمومها شىء ، ولا بأنه لا يمكن جمع الأمور فى عدد أقل منها ، ولا بأن دلالتها على ما تحتها دلالة الجنس ؛ أى ليست دلالة اشتقاق بل دلالة تواطؤ ، ولا دلالة

بل إنما يجب عليه أن يعلم :

أن هاهنا جنسا عاليا أو أجناسا عالية هي أجناس الأجناس .

وأنواعا سافلة هي أنواع الأنواع .

وأشياء متوسطة ، هي أجناس لما دونها، وأنواع لما فوقها .

وأن لكل واحد منها في مرتبه خواص .

وأما أن يُتعاطى[1] النظرُ في كمية أجناس الأجناس وماهيتها ، دون المتوسطات والسافلة ؛ كأن ذلك مهم وهذا غير مهم ، فخروج عن الواجب ، وكثيرا ما ألهم الأذهان زيغا عن الجادة[2] .

اللوازم الغير المقوِّمة ، بل دلالة المقوِّمات ، فإن المنطق لايفي ببيان ذلك ، فكل ما قيل في بيانه فهو تعسف غير ضروري » .

(١) أي كما فعل « السجاعي » مثلا .

(٢) ضبطت بعد الأصول «أُلهم» على أنه مبني للمفعول ، و «الأذهان» نائب فاعل له ، فيكون المعنى على ذلك ، أن هذا الصنيع الذي يعتني فيه بالأجناس العالية فقط، خروج عن الواجب، ولا غرابة في ذلك، فأذهان العقلاء عرضة للزلل والتورط على أنه — في رأيي — يمكن أن تضبط العبارة على وجه آخر ، فيكون « ألهم » مبنيا للفاعل ، وفاعله ضمير يعود على هذا الصنيع ، و « الأذهان » مفعول به ، وعلى هذا يكون المعنى ، أن هذا الصنيع كما أنه خروج عن الواجب، هو أيضا يزيغ بالأذهان عن الجادة المستقيمة، إذ يوهم أن ماعدا هذه الأجناس العشرة غير جدير بالعناية والدرس .

والأمر هين ، وإنما أردت أن أنبه إلى أن هذا الضبط مادام ليس صنيع المؤلف نفسه ، فليس ضروريا لاستقامة العبارة .

إشارة إلى الفصل :

وأما الذاتى الذى ليس يصلح أن يقال على الكثرة التى كليته بالقياس إليها، قولا فى جواب «ما هو» ، فلا شك فيه أنه يصلح للتمييز الذاتى لها إمّا :

عما يشاركها فى الوجود .

أو فى جنس ما .

ولذلك يصلح أن يكون مقولا فى جواب « أى شىء هو » ، فإن « أى شىء هو » إنما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات فى معنى الشيئية فما دونها . وهذا هو المسمى بالفصل .

وقد يكون فصلا للنوع الأخير كالناطق مثلا للإنسان .

وقد يكون للنوع المتوسط ، فيكون فصلا لجنس نوع أخير ، مثل الحساس فإنه فصل الحيوان ، وفصل جنسِ الإنسان ، وليس جنسا للانسان ، وإن كان ذاتيا أعم منه .

فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتى أعم ، جنسا، ولامقولا فى «جواب ماهو» .

وكل فصل فإنه :

بالقياس إلى النوع الذى هو فصله مقوم[1] .

---

(١) أى داخل فى قوامه ، كالناطق بالنسبة للإنسان ، فأنه جزء من حقيقته .

وبالقياس إلى جنس ذلك النوع مقسم[1] .

إشارة إلى الخاصة والعرض العام :

وأما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية .

والخاصة منهما ما كان من العوارض واللوازم غير المقومة لكليّ ما، واحد، من حيث هو ليس لغيره ، سواء كان ذلك نوعا أخيرا أو غير أخير ، وسواء عم الجميع أو لم يعم .

وأما العرض العام فهو ما كان منهما موجودا فى كلى وغيره ، عمّ الجزئيات كلها أو لم يعم .

وأفضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارقه .

وأنفعها فى تعريف الشىء به ما كان بيِّن الوجود .

مثال الخاصة ، الضحاك للانسان ، وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث .

ومثال العرض العـــام الأبيض للبيضانى[2] . وربما قالوا : « العرض » مطلقا محذوفا عنه « العام » .

ومتخلفوا[3] المنطقين يذهبون إلى أن هـــذا العرض هو العرض الذى

---

(١) أى بانضمامه إليه يجعل منه قسما خاصا ، كالناطق بالنسبة للحيوان ، فإنه بانضمامه إليه يتكون من « الحيوان » قسم خاص هو « الإنسان » .

(٢) يعنى الثلج والعاج ونحوهما .

(٣) لعله يعنى المتخلفين فى الفكر والرأى أنظر ما مر له ص ٣٤، ٣٧، ٤٥، ٥٨، ٦٢

يقال مع[1] الجوهر ، وليس هـذا من ذلك بشيء ، بل معنى هذا[2] العرض، « العرضي[3] » .

وقد يكون الشيء :

---

(١) يعني في مقابلته ، قال « صاحب البصائر » ص ١٦ :

« وأما العرض فإما أن يكون خاصا بنوع واحـد دون غيره ، سواء كان لازما أو عارضا مفارقا ، وسواء عم جميع النوع أولم يعم ، وسواء كان النوع أخيرا أومتوسطا ، ويسمى الخاصة .

ولـكن أفضل الخواص ما هو اللازم العام لجميع أشخاص النوع ، وحدها أنها « كلية مقولة على جزئيات نوع واحد قولا لاغير ذاتي » وهي مثل الضاحك والـكاتب للانسان ، ومساوى الزوايا لقائمتين للمثلث .

و إما أن لا يـكون خاصا ، بل يوجد لغيره من الأنواع ، سواء كان لازما لتلك الأنواع أو مفارقا ، وسواء عم جميع آحادها أو لم يعم ، ويسمى « العرض العام » وحده أنه « المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة قولا غير ذاتي » وهو كالأبيض للثلج والجص وكالمتحرك لأنواع الحيوانات .

وهذا العرض غير العرض المستعمل مقابلا للجوهر الذي ستعرفه بعد ،فأن هذا قد يكون جوهرا كالأبيض بالقياس إلى الإنسان والثلج وهو عرض عام ، إذ هو كلي محمـول على الثلج والجص ، وليس بجنس له ولا فصل ولا نوع ولا خاصـة ، فلا بد من أن يكون عرضا عاما ، لأن الـكلي لا يخلو من أحد هذه الأمور الخمـسة » .

(٢) يشير إلى العرض الذي هو من الـكليات .

(٣) أي المقابل « للذاتي » لا المقابل للجوهر .

بالقياس إلى كلى خاصة .

وبالقياس إلى ما هو أخص منه ، عرضا عاما .

فإن المشى والأكل من خواص الحيوان ، ومن الأعراض العامة بالقياس إلى الإنسان .

تنبيه :

فهـذه الألفاظ الخمسة ، وهى الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام . تشترك كلها فى أنها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالإسم والحد.

إشارة إلى رسوم الخمسة :

فالجنس يرسم بأنه « كلى يحمل على أشياء مختلفة الحقائق فى جواب ما هو » .

والفصل يرسم بأنه « كلى يحمل على الشىء فى جواب أى شىء هو فى جوهره » .

والنوع يرسم بأحد المعنيين أنه « كلى[1] يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فى جواب ما هو » .

---

(١) هذا هو النوع الحقيقى .

ويرسم بالمعنى الثانى أنه « كلى[1] يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا أوليا[2] » .

والخاصة ترسم بأنها « كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتى » .

---

(١) هذا هو النوع الإضافى .

(٢) قال « صاحب الرسالة الشمسية » جـ ١ ص ٣١٨ :

« النوع كما يقال على ما ذكرناه ويقال له النوع الحقيقى ، فكذلك يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو قولا أوليا » .

ويعلق « شارحها القطب » على هذا التعريف فيقول :

« وأما تقييد القول بالأولى فاعلم أولا : أن سلسلة الكليات إنما تنتهى بالأشخاص وهو النوع المقيد بالتشخص ، وفوقها الأصناف ، وهو النوع المقيد بصفات عرضية كلية كالرومى والتركى ، وفوقها الأنواع ، وفوقها الأجناس .

وإذا حمل كليات مترتبة على شىء واحد يكون حمل العالى عليه بواسطة حمل السافل عليه ، فإن الحيوان إنما يصدق على زيد وعلى التركى بواسطة حمل الإنسان عليهما ، وحمل الحيوان على الإنسان أولى .

فقوله : « قولا أوليا » احتراز عن الصنف فإنه كلى يقال عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو ، حتى إذا سئل عن التركى والفرس بماهما كان الجواب الحيوان ، لكن قول الجنس على الصنف ليس بأولى ، بل بواسطة حمل النوع عليه ، فباعتبار الأولية فى القول يخرج الصنف عن الحد لأنه لا يسمى نوعا إضافيا » .

والعرض العام يرسم بأنه « كلى يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتى » .

إشارة إلى الحد :

الحد قول دال على ماهية الشىء، ولاشك فى أنه يكون مشتملا على مقوّماته أجمعَ ، ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله ، لأن مقوماته المشتركة هى جنسه ، والمقوِّمُ الخاص فصلُه ، وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم تتم للشىء حقيقته المركبة ، وما لم يكن للشىء تركيب فى حقيقته لم يمكن أن يدل عليها بقول ، فكل محدود مركب فى المعنى .

ويجب أن تعلم أن الغرض فى التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ، ولا أيضا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر ، بل أن يتصور به المعنى كما هو .

وإذا فرضنا أن شيئاً من الأشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه ، كما قد يظن أن « الحيوان » له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان « كالحساس والمتحرك بالإرادة » فإذا أورد أحدهما وحده كفى فى الحد الذى يراد به التمييز الذاتى ، ولم يكف فى الحد الذى يطلب فيه أن يتحقق ذات الشىء وحقيقته كما هو .

ولو كان الغرض فى الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق ، لكان قولنا : الإنسان جسم ناطق مائت ، حدا .

وَهْمٌ وتنبيـه :

وإذا كانت الأشياء التى يحتاج إلى ذكرها فى الحد معدودة ، وهى مقومات الشىء ، لم يحتمل التحديدُ إلا وجهاً واحـداً من العبارة التى تجمع المقومات على ترتيبها أجمعَ[١] ، ولم يمكن أن يوجز ولا أن يطول ، لأن إيراد الجنس القريب يغنى عن تعديد واحـد من المقومات المشتركة ، إذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ، ثم يتم الأمر بإيراد الفصول ، وقد علمت[٢] أنه إذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الإيجاز والحذف ، إذ كان الغرض بالتحديد تصورَ كنه الشىء كما هو[٣] ، وذلك يتبعه التميز أيضاً .

ثم لو تعمد متمد ، أو سها ساهٍ ، أو نسى ناس ، اسمَ الجنس ، وأتى بدلَه بحدِّ الجنس لم نقل إنه خرج عن أن يكون حادا ، مستعظمين صنيعه فى تطويل الحد ، فلا ذلك الإيجاز محمود كل ذلك الحمد ، ولا هذا التطويل مذموم[٤] كل ذلك الذم إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب .

---

(١) توكيد للترتيب ، والمعنى أنه ما دام يوجد أجزاء كثيرة فأنه يمكن ترتيب هذه الأجزاء على وجوه كثيرة ، والمطلوب منها لكى يكون حدا هو وجه واحد فقط .

(٢) ص ٤٠ .

(٣) وفى نسخة « على ما هو عليه » .

(٤) قابل هذا بما مر له فى هذه الصحيفة من قوله « لم يحتمل التحديد إلا وجها واحدا من العبارة . . . . ولم يمكن أن يوجز ولا أن يطول » .

وكثيراً ما ينتفع فى الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز – وستعلم الرسوم عن قريب –

ثم قول[1] القائل : إن الحد قول وجيز – كذا وكذا – ، يتضمن بياناً لشىء إضافى مجهول ، لأن الوجيز غير محدود ، فربما كان الشىء وجيزاً بالقياس إلى شىء ، طويلا بالقياس إلى غيره ، واستعمال أمثال هذا فى حدود أمورٍ غير إضافية خطأ قد ذكر لهم فى كتبهم ، فليتذكروه .

إشارة إلى الرسم :

وأما إذا عُرِّف الشىء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التى تخصه جملتُها بالاجتماع ، فقد عرف ذلك الشىء برسمه .

وأجود الرسم ما يوضع فيه الجنس أولا ، ليفيد[2] ذات[3] الشىء .

مثاله ما يقال للإنسان : إنه حيوان مشّاء على قدميه ، عريض الأظفار ، ضحاك بالطبع . ويقال للمثلث : إنه الشكل الذى له ثلاث زوايا .

---

(١) شروع فى نقد .

(٢) فى نسخة ليتقيد ، وفى أخرى لتقييد .

(٣) أى بعض ذاتياته ، فيكون أشبه شىء بالحد ، وبما أن الحد أجود من الرسم ، فكلما كان الرسم أشبه بالحد كان أجود ، ومن هنا فضلت النسخة التى تقول «ليفيد ذات الشىء» على التى تقول «ليتقيد» وعلى التى تقول «لتقييد» .

ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بينة للشيء ، فإن من عرّف المثلث بأنه الشكل الذى زواياه[١] مثل قائمتين لم يكن رسمه إلا للمهندسين .

إشارة إلى إصناف من الخطأ تعرض فى تعريف الأشياء بالحد والرسم ، إذا عرفت نفعت بأنفسها ودلت على أشكال لها فى غيرها :

من القبيح الفاحش أن تستعمل فى الحدود الألفاظ المجازية ، والمستعارة ، والغريبة الوحشية ، بل يجب أن تستعمل فيها الألفاظ الناصة[٢] المعتادة ، فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد ، فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسَبة ، وليدل على ما أريد به ثم ليستعمل .

وقد يسهو المعرّفون فى تعريفهم ، فربما عرفوا الشيء بما هو مثله فى المعرفة والجهالة ، كمن يعرّف الزوج بأنه العدد الذى ليس بفرد .

وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه ، كقول بعضهم : إن النار « هى[٣] الأسطقس[٤] الشبيه بالنفس » . والنفس أخفى من النار .

وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا . إن الحركة « هى النقلة » وإن الإنسان « هو الحيوان البشرى » .

---

(١) فى نسخة زياده « الثلاث » .

(٢) من قولهم : نص ينص .

(٣) فى الأصل « هو » .

(٤) الأسطقس هو الأصل .

وربما تعدوا هذا فعرّفوا الشىء بمالا يُعرّف إلا بالشىء ، إما مصرحاً ، وإما مضمراً .

أما المصرح فمثل قولهم : إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها ، ولا يمكنهم أن يعرفوا المشابهة إلا بأنها اتفاق فى الكيفية ، فإنها إنما تخالف المساواةَ والمشاكلةَ بأنها اتفاق فى الكيفية ، لا فى الكمية والنوع وغير ذلك.

وأما المضمر فهو أن يكون المعرّف به ينتهى تحليل تعريفه إلى أن يعرّف بالشىء ، وإن لم يكن ذلك فى أول الأمر ، مثل قولهم : إن الإثنين «زوج أول» ، ثم يحدون الزوج بأنه « عدد منقسم بمتساويين » ثم يحدون المتساويين بأنهما «شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا» ثم يحدون الشيئين بأنهما «إثنان» ، ولا بد من استعمال « لفظية الاثنينية » فى حد الشيئين من حيث هما شيئان .

وقد يسهو المعرّفون فيكررون الشىء فى الحد ، حيث لا حاجة إليه فيه ولا ضرورة : أعنى الضرورة التى تتفق فى تحديد بعض المركبات والإضافيات على ما يعلم فى غير هذا الموضع .

ومثال هذا الخطأ قولهم : إن العدد « كثرة مجتمعة من الآحاد » ، والمجتمعةُ من الآحاد هى الكثرة بعينها .

ومثل من يقول : إن الإنسان «حيوان جسمانى ناطق » والحيوان مأخوذ فى حده الجسمُ حين يقال : إنه « جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة » ، فيكونون قد كرروا .

وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت الإشارة إليه ولكن الاعتبار مختلف .

واعلم أن الذين يعرّفون الشيء بمالا يعرّف إلا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد ، ولكن يعرض لهم الخطأ في التعريف بالمجهول ، والتكرير في المعلوم .

وهم وتنبيه :

وإنه قد يظن الناس : أنه لما كان المتضايفان يُعلم كلٌّ واحد منهما مع الآخر ، يجب من ذلك أن يعلم كل واحد منهما بالآخر ، فيؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر ، جهلاً بالفرق بين مالا يعلم الشيء إلا معه ، وبين مالا يعلم الشيء إلا به ، فإن مالا يعلم الشيء إلا معه يكون لا محالة مجهولاً مع كون الشيء مجهولاً ، ومعلوماً مع كونه معلوما .

ومالا يعلم الشيء إلا به يجب أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء .

ومن القبيح الفاحش أن يكون إنسان لا يعلم : ما الإبن وما الأب ؟! .

فيسأل : ما الأب ؟ ! ، فيقال : « هو الذى له ابن » .

فيقول(١) : لو كنت أعلم الإبن لما احتجت إلى استعلام الأب ، إذ كان العلم بهما معا .

(١) ليس هذا داخلا فى الاستقباح .

ليس الطريق هـــذا بل هاهنا ضرب آخر من التلطف ، مثل أن يقال مثـــلا[١] : إن الأب « حيوان تولّد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك » ، فليس فى جميع أجزاء هذا التبيين شىء يتبين بالابن ، ولافيه حوالة ولاتلتفت إلى ما يقوله « صاحب إيساغوجى » فى باب «رسم الجنس بالنوع» وقد تُـــكلم عليه فى كتاب « الشفاء[٢] » .

فهـــذا هو الآن ما أردناه من الإشارة إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ، ونحن منتقلون إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق .

---

(١) هل ترى لهذه الـكلمة داعية بعد قوله : « مثل » .

(٢) هذا مثل من الأمثلة التى خالف فيها « الشيخ الرئيس » « أرسطو » فى مسائل المنطق ، ولو تـكرر هـــذا كثيرا لساغ لنا أن نقول : إن للاسلاميين منطقا له طابعه الخاص بهم .

النهج الثالث
فى التركيب الخبرى

إشارة إلى إصناف القضايا :

هذا الصنف من التركيب الذى نحن مجمعون على أن نذكره ، هو التركيب الخبرى ، وهو الذى يقال لقائله : إنه صادق فيما قاله أو كاذب .

وأما ما هو مثل الاستفهام ، والالتماس ، والتمنى ، والترجى ، والتعجب ، ونحو ذلك ، فلا يقال لقائله : انه صادق أو كاذب إلا بالعرض ، من حيث قد يعبّر[1] بذلك عن الخبر .

وأصناف التركيب الخبرى ثلاثة :

---

(١) أى كما يقال : ألست قلت كذا ، ويراد به أنك قلته على ما هو الشأن فى الاستفهام التقريرى .

وبالرغم من أن المعنى خبرى - كما ترى - إلا أن الأصل فى الدلالة بهذا الأسلوب أن تكون للاستفهام ؛ فدلالة الاستفهام عليه بالعرض ، لا بالأصالة .

وفى نسخة « يعرض » بدل « يعبر » .

أولها : الذى يسمى الحملى ، وهو الذى يحكم فيه بأن معنًى محمولٌ على معنًى أو ليس بمحمول عليه ، مثاله قولنا : إن الإنسان حيوان ، وإن الإنسان ليس بحيوان ؛ فالإنسان ومايجرى مجراه فى أشكال[1] هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان هاهنا فهو المسمى بالمحمول ؛ و « ليس » حرفُ سلبٍ .

والثانى والثالث : يسمونها الشَّرْطى ، وهو[2] ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ، ثم قرن بينهما ، ليس على سبيل أن يقال : إن أحدهما هو الآخر ، كما كان فى الحملى ، بل على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه ، وهذا يسمى « الشرطى المتصل ، والوضعى » أو على سبيل أن أحدهما يعاند الآخر ويباينه ، وهذا يسمى « الشرطى المنفصل » .

مثال « الشرطى المتصل » قولنا : إذا وقع خط على خطين متوازيين ، كانت الخارجةُ من الزوايا مثلَ الداخلة ؛ ولولا « إذا » و « كانت » لكان كل واحد من القولين خبرا بنفسه .

مثال « الشرطى المنفصل » قولنا : إما أن تكون هذه الزاوية حادة أو منفرجة أو قائمة ، وإذا حذفت « إما » و « أو » كانت هذه قضايا فوق واحدة .

---

(١) جمع شكل بمعنى مثل .

(٢) أى الشرطى .

إشارة إلى الإيجاب والسلب :

ألإيجاب الحملي هو مثل قولنا : الإنسان حيوان ؛ ومعناه أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنسانا ـ كان موجودا في الأعيان أو غير موجود ـ فيجب أن نفرضه حيوانا، ونحكم عليه بأنه حيوان ، من غير زيادة «متى، وفي أي حال »، بل على ما يعم المؤقت والمقيد ، ومقابليهما .

والسلب الحملي هو مثل قولنا : الإنسان ليس بحجر ، وحاله تلك الحال[1] .

والإيجاب المتصل مثل قولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ؛ أي إذا فرض الأول منهما المقرون به حرف الشرط موجودا ـ ويسمى المقدم ـ لزمه[2] الثاني المقرون به حرف الجزاء ـ ويسمى التالي ـ ، أو صحبه[3] من غير زيادة شيء آخر بعد .

---

(١) يريد أن يقول : إن ما قيل في تفسير الإيجاب الحملي من قوله « ومعناه أن الشيء . . الخ » يقال في تفسير السلب الحملي مع مايقتضيه الفارق بين السلب والإيجاب؛ فإذا قيل في الإيجاب « فيجب أن نفرضه حيوانا » فينبغي أن يقال في السلب « فيجب أن نفرضه غير حجر » ، وأما فيما عدا هذه النقطة فالحال هي الحال .

(٢) وهذه هي المسماة « بالشرطية اللزومية » .

(٣) وهذه هي المسماة « بالشرطية الاتفاقية » .

والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزومَ أو الصحبةَ ، مثل قولنا : ليس إذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود[١] .

والإيجاب المنفصل مثل قولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجا، وإما أن يكون فردا ، وهو الذى يوجب الانفصال والعناد .

والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد ، مثل قولنا : ليس إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما منقسما بمتساويين .

إشارة إلى الخصوص والإهمال والحصر :

إذا كانت القضية حملية، وموضوعها شىء جزئى، سميت «مخصوصة»: إما موجبة وإما سالبة ، مثل قولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب .

وإذا كان موضوعها كلياً ، ولم تُبين[٢] كمية هذا الحكم ، أعنى الكليةَ والجزئيةَ ، بل أهمل: فلم يُدَل على أنه عام لجميع ما تحت الموضوع، أو غير عام ، سميت « مهملة » ، مثل قولنا : الإنسان فى خسر ، الإنسان ليس فى خسر .

فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميما وشركة ، وتركُهما وإدخال

---

(١) ليس بين « المقدم » و « التالى » لزوم ولا صحبة ، فهو مثال لهما .

(٢) فى نسخة «تتبين» .

التنوين يوجب تخصيصا ، فلا مهمل فى لغة العرب[1] ، وليطلب ذلك فى لغة أخرى. وأما الحق فى ذلك فلصناعة النحو ولا تخلطها بغيرها .

---

(١) قال الغزالى فى « معيار العلم » طبع الكردى ص ٦٩ :

« إعلم أن موضوع القضايا إما شخصى فتكون شخصية ، كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب ، و إما كلى فتكون كلية .

والكلية إما مهملة كقولنا : الإنسان فى خسر ، الإنسان ليس فى خسر . وسميناها مهملة، لأنه لم يتبين فيها وجود المحمول لكلية الموضوع أو لبعضه..

فإن قلت : فالألف واللام إذا كانتا للاستغراق ، فقول القائل : الإنسان فى خسر « كلية » فكيف سميناها « مهملة » ؟ ! ، فاعلم أنه إن ثبت ذلك فى لغة العرب وجب طلب المهمل من لغة أخرى ، و إن لم يثبت فهو مهمل ، إذ يحتمل الكل و يحتمل الجزء ، وتكون قوة المهمل قوة الجزئى، لأنه بالضرورة يشتمل عليه» .

لكنه قال فى موضع آخر عند الحديث عن الكلى والجزئى ، ص ٣٦ :

« والكلى هو الذى لا يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه ، فإن امتنع امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه ، كقولك : الإنسان ، والفرس ؛ والشجر ، وهى أسماء الأجناس والأنواع والمعانى الكلية العامة .

وهو جار فى لغة العرب فى كل اسم أدخل عليه الألف واللام ؛ لا فى معرض الحوالة على معلوم معين سابق ، كالرجل ، فهو اسم جنس ؛ فإنك قد تطلق وتريد به رجلا معينا عرفه المخاطب من قبل ؛ فتقول : أقبل الرجل ، فتكون الألف واللام فيه للتعريف ؛ أى الرجل الذى جاءنى من قبل ، فإذا لم تكن مثل هذه القرينة كان اسم الرجل اسما كليا يشترك فى الاندراج تحته، كل شخص من أشخاص الرجال » . =

وإذا كان موضوعها كلياً، وبُيِّن قدرُ الحكم فيه وكميةُ موضوعه، فإن القضية تسمى « محصورة » .

= وواضح من النص الثانى أن الغزالى يقف من الحكم فى هذه المسألة موقف الجازم المتثبت، لا موقف الشاك المتردد على نحو ما صنع فى النص الأول .

وقد يكون من المفيد أن نعرض هنا لمشكلة أثارها الغزالى، تتصل بهذا البحث، وهى إفراد لفظ الموضوع وتأثير هذا الإفراد على كليته، فهل يمكن أن يكون الموضوع كليا، مع كونه بصيغة المفرد — فى اصطلاح النحاه — ؟ ! هذا ما يعالجه الغزالى فى هذه السطور، قال — نفس الكتاب ص ٣٧ — :

« اختلف الأصوليون فى أن الإسم المفرد؛ إذا اتصل به الألف واللام، هل يقتضى الاستغراق، وهل ينزل منزلة العموم ؟ ! ؛ كقول القائل : الدينار أفضل من الدرهم؛ والرجل خير من المرأة .

فظن الظانون : أنه من حيث كونه اسما مفرداً، لا يقتضى الاستغراق لمجرده، ولكن فهم العموم إنما هو لعلمنا بنقصان الدرهمية عن الدينارية، ونقصان الأنوثة عن الذكورة .

وأنت إذا تأملت ما ذكرناه فى تحقيق معنى الكلى فهمت زلل هؤلاء بجهلهم أن اللفظ الكلى يقتضى الاستغراق بمجرده، ولا يحتاج إلى قرينة زائدة فيه » .

قلت : لقد تأملت تحقيق معنى الكلى على ما ذكره فى نصه السابق ص ٦٧ فلم أجد فيه ما يحتم أن يكون اللفظ المفرد شاملا مستغرقا، فمثلا إذا فتشنا فى معنى «رجل» وجدناه غير خاص بفرد بذاته، فإذا ذكرنا زيدا ؛ قلنا يصح =

فإن كان بُيِّن أن الحكم عام، سميت القضية «كلية»:

وهى إما موجبة، مثل قولنا: كل إنسان حيوان.

= أن يقع اسم «رجل» عليه، وكذا إذا ذكرنا عمراً أو بكراً أو خالداً.. الخ ولكن هل يقع على كل أولئك على سبيل الشمول دفعة؟! أم على سبيل البدل؟!.

لا شك أن تعريف «الكلى» - فيما أرى - صادق بالاعتبارين معاً، ولا يقتضى واحداً بذاته، فليس فى تعريف الكلى الذى يحتكم إليه الغزالى ما يؤيده فيما يذهب إليه من أن الكلية تستلزم الاستغراق.

ثم يستمر الغزالى فيقول.

«فإن قلت: ومن أين وقع لهم هذا الغلط؟ فهاك سر ذلك:.

إن للشىء وجوداً فى الأعيان، ثم فى الأذهان؛ ثم فى الألفاظ، ثم فى الكتابة.

فالكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على المعنى الذى فى النفس؛ والذى فى النفس هو مثال الموجود فى الأعيان.

فما لم يكن للشىء ثبوت فى نفسه لم يرتسم فى النفس مثاله؛ ومهما ارتسم فى النفس مثاله، فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل فى النفس مطابق لما هو مثال له فى الحس؛ وهو المعلوم.

وما لم يظهر هذا الأثر فى النفس، لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر.

وما لم ينتظم اللفظ الذى ترتب فيه الأصوات والحروف، لا ترتسم كتابة للدلالة عليه.

=

وإما سالبة مثل قولنا : ليس ولا واحد من الناس بحجر .

وإن كان بُيِّن أن الحكم فى البعض، ولم يتعرض للباقى، أو تُعرض بالخلاف، فالمحصورة « جزئية » :

= والوجود فى الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم ، بخلاف الألفاظ والكتابة ، فأنهما دالتان بالوضع والاصطلاح .

وعند هذا نقول : من زعم : أن الاسم المفرد لا يقتضى الاستغراق ظن أنه موضوع بإزاء الموجود فى الأعيان ؛ فإنها أشخاص معينة ، إذ الدينار الموجود شخص معين ، فإن جمعت أشخاص سميت دنانير، ولم يعرف أن الدينار الشخصى المعين يرتسم منه فى النفس أثر ، هو مثاله وعلم به وتصور له ، وذلك المثال يطابق ذلك الشخص وسائر أشخاص الدنانير ، الموجودة والممكن وجودها ، فتكون الصورة الثابتة فى النفس من حيث مطابقتها لكل دينار يفرض ، صورة كلية لا شخصية .

فإن اعتقدت أن اسم الدينار دليل على الأثر فى النفس لا على المؤثر وذلك الأثر كلى ؛ كان الاسم كليا لا محالة ، وما قدمناه من الترتيب يعرفك أن الألفاظ لها دلالات على مافى النفوس وما فى النفوس مثال لما فى الأعيان » .

قلت : لقد اعتقدت أن اسم الدينار دليل على الأثر فى النفس ، وأن ذلك الأثر كلى .

ولكن هل معنى كلية اللفظ ـ التى هى ان لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ـ أن يصدق على كل أفراده دفعة ؟!! ـ أم يصح أن يتحقق معنى الكلية فى صدقه عليها على التبادل ؟ ! كل ذلك يتسع له معنى الكلية . ولا يسلم للغزالى رأيه إلا على الاحتمال الأول فقط ، وهو غير متعين . =

إما موجبة كقولنا : بعض الناس كاتب .

وإما سالبة كقولنا : ليس بعض الناس بكاتب ، أو ليس كل إنسان بكاتب ، فإن فحواهما واحد ، وليستا تعمان فى السلب .

واعلم أنه وإن كان فى لغة العرب، قد يدل بالألف واللام على العموم[1]، فإنه قد يدل بهما[2] على تعيين الطبيعة، فهناك لا يكون موقع «الألف واللام»

= على أنى أقول للغزالى : إذا كانت كلية اللفظ كفيلة بشموله لجميع الأفراد، فلماذا قصرت النزاع على مدخول الألف واللام ، مع أنه كلى معهما وبدونهما، فلا بد أن تكون إفادة الشمول جاءت من النص عليها بالألف واللام اللذين هما بمثابة « كل » لا من كلية اللفظ .

وقبل أن أغادر هذا المقام أحب أن أنبه إلى أمرين :

أحدهما : أن تفسير الغزالى للمعلوم بأنه الأمر الخارجى الذى انتزعنا منه الصورة الذهنية ، ليس متفقا عليه بين جميع العلماء أنظر « مقاصد الفلاسفة للغزالى – قسم الألهيات ص ٧٣ ط صبيح »

الثانى : أن قوله «مالم يكن للشىء ثبوت فى نفسه لم يرتسم فى النفس مثاله» غير مسلم؛ إذ أن العلماء قسموا العلم إلى قسمين : اختراعى، وانتزاعى. وهذا الذى ذكره لا يصدق إلا على العلم الانتزاعى . فتأمل .

(١) راجع ما مر له ص٦٧ فستجد موقفه هنا وهناك شبيها بوقف الغزالى بين نصيه السابقين .

(٢) فى الأصل « به »

هو موقع « كل » ، ألا ترى أنك قد تقول : الإنسان عام ونوع [1] ، ولا

---

(١) هذه هى القضية التى يسميها متأخرو المناطقة « بالطبيعية » وقد وضعها «الشيخ» فى مؤخرة البحث ، ولم يسلكها فى سلك « القضايا » كأنه لا يراها جديرة بذلك ، وإنما هى شىء يذكر فى الذيل والختام ، إشارة إلى استيفاء الأقسام. وهذا الوضع لا يستلفت النظر ، فربما يمر بها القارئ المتعجل فلا يتنبه لها و يظن أن «الشيخ» أهمل ذكرها ، حيث لم يسلكها مع سائر القضايا فى قرن .

وقد أفردها بالذكر وسلكها مع سائر القضايا « صاحب الشمسية » فقال حـ ٢ ص ٢٦

« وإن لم يبين فيها – أى فى القضية – كمية الأفراد ، فإن لم تصلح لأن تصدق كلية وجزئية ، سميت القضية « طبيعية » كقولنا : الحيوان جنس والإنسان نوع ، لأن الحكم فيها على نفس الطبيعة . . . »

و بعد أن شرح « قطب الدين الرازى » عبارة المصنف قال :

« و « الشيخ » فى « الشفاء » ثلث القسمة ، فقال : الموضوع إن كان جزئيا فهى «الشخصية» وإن كان كليا فإن بين فيها كمية الأفراد فهى «المحصورة» وإلا فهى « المهملة » .

وشنع عليه المتأخرون بعدم الانحصار فيها لخروج « الطبيعية » .

والجواب أن الكلام فى القضية المعتبرة فى العلوم ، و «الطبيعيات» لا اعتبار لها فى العلوم » ويشرح « السيد شريف » قول «الرازى» : «و «الطبيعيات» لا اعتبار لها فى العلوم» شرحا أرسطيا فيقول :

« وذلك لأن الموجودات المتأصلة هى الأفراد ، والطبيعة إنما توجد فى ضمنها والمقصود من العلوم الحكمية معرفة أحوال الموجودات المتأصلة » .

قلت : فهل أغفل «الشيخ» فى « الشفاء ذكر «الطبيعية » ؟ ! أم ذكرها على نحو ما ذكر هنا فى « الإشارات » فلم يتنبه لها وظن أنه أغفل أمرها ؟ !

تقول : كل إنسان عام ونوع . وتقول : الإنسان هو الضحاك ، ولا تقول : كل إنسان هو الضحاك(١) .

وقد يدل بهما(٢) على جزئى جرى ذكره، أو عرف حاله ، فتقول : الرجل، وتعنى به واحداً بعينه، وتكون القضية حينئذ مخصوصة .

واعلم أن اللفظ الحاصر يسمى « سورا » مثل « كل » و « بعض » و « لا واحد » و « لا كل » و « لا بعض » وما يجرى هذا المجرى ، مثل « طراً » و « أجمعين » فى « كلى موجب » ومثل « هيچ » بالفارسية ، فى « الكلى السالب » *

إشارة إلى حكم المهمل :

إعلم أن المهمل ليس يوجب التعميم ، لأنه إنما تذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية وتصلح أن تؤخذ جزئية ، فأخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب أن تجعلها كلية(٣) .

---

(١) لعل ذلك لأنه يؤول معنى القضية إلى : كل فرد مختص بالضحك ، أى زيد مختص بالضحك وعمرو مختص بالضحك، وهو متناقض لأن مقتضى اختصاص زيد به سلبه عن عمرو .

(٢) أى بالألف واللام ، وفى الأصل به

(٣) ومن هنا يتبين أن هناك فرقا بين كلية الموضوع المقابلة لجزئيته، وكلية القضية بمعنى صدق المحمول على جميع أفراد الموضوع ، فقد يكون الموضوع كليا ـ أى غير جزئى ـ ولا تكون القضية كلية أنظر ص ٧٠

ولو كان ذلك يقضى عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الإنسان تقتضى أن تكون عامة ، فما كان الشخص يكون إنسانا .

لكنها لما كانت تصلح أن تؤخذ كلية ـ وهناك تصدق جزئية أيضاً ، فإن المحمول على الكل محمول على البعض ، وكذلك المسلوب ـ وتصلح أن تؤخذ جزئية ، فى الحالين يصدق الحكم بها جزئيا .

فالمهملة فى قوة الجزئية ، وكون القضية جزئية الصدق تصريحاً ، لا يمنع أن تكون مع ذلك كلية الصدق ، فليس إذا حكم على البعض بحكم، وجب من ذلك أن يكون الباقى بالخلاف .

فالمهمل ـ وإن كان تصريحه فى قوة الجزئى ـ فلا مانع أن يصدق كليا *

إشارة إلى حصر « الشرطيات » وإهمالها :

والشرطيات أيضا قد يوجد فيها إهمال وحصر ، فإنك إذا قلت : كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، أو قلت : دائما إما أن يكون العدد زوجا، وإما أن يكون فردا ؛ فقد حصرت الحصر الكلى الموجب .

وإذا قلت : ليس ألبتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود ، أو قلت: ليس ألبتة إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجودا ؛ فقد حصرت الحصر الكلى السالب .

وإذا قلت : قد يكون إذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة ، أو قلت :

قد يكون إما أن يكون فى الدار زيد وإما أن يكون فيها عمرو ، فقد حصرت الحصر الجزئى الموجب .

وإذا قلت : ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية ، أو قلت : ليس دائما إما أن تكون الحمى صفراوية وإما دموية ، فقد حصرت الحصر الجزئى السالب .

إشارة إلى تركيب « الشرطيات » من «الحمليات» :

يجب أن تعلم أن الشرطيات كلها تنحل إلى الحمليات ، ولا تنحل فى أول الأمر إلى أجزاء بسيطة .

وأما الحمليات فإنها هى التى تنحل إلى البسائط، أو إلى ما فى قوة البسائط ، أول انحلالها .

والحملية إما أن يكون جزآها بسيطين، كقولنا : الإنسان مشَّاء؛ أو فى قوة البسيط كقولنا : الحيوان الناطق المائت مشَّاء، أو منتقل بنقل قدميه . وإنما كان هذا فى قوة البسيط لأن المراد به شىء واحد فى ذاته ، أو معنى واحد يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد .

إشارة إلى العدول والتحصيل :

وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره ، كقولك[1] : زيد هو

---

(١) فى الأصل « كقولنا » و « كمن يقول » ولكن عجز العبارة يناسب الخطاب .

غير بصير ، وتعنى بغير البصير الأعمى ، أو معنى أعم منه ، وبالجملة أن تجعل « الغير » مع « البصير » ونحوه كشىء واحد ، ثم تثبته أو تسلبه ، فيكون « الغير » وبالجملة « حرف السلب » جزءا من المحمول ، فإن أثبتّ المجموع كان إثباتا ، وإن سلبته كان سلبا ، كما تقول : زيد ليس « غير بصير » .

ويجب أن تعلم أن حق كل قضية حملية ، أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع ، معنى الاجتماع بينهما ، وهو ثالث معنييهما .

وإذا تُوخى أن يطابق اللفظ المعنى بعدده ، استحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه ، وقد يحذف ذلك فى لغات ، كما يحذف تارة فى لغة العرب الأصلية . كقولنا: زيد كاتب ، وحقه أن يقال : زيد هو كاتب ، وقد لا يمكن حذفه فى بعض اللغات ، كما فى الفارسية الأصلية « أسْت » فى قولنا : زيد « ديرسْت » .

وهذه اللفظة تسمى رابطة ، فإذا أدخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا : زيد ليس هو بصيرا ، فقد دخل النفى على الإثبات فرفعه وسلبه ، وإذا أدخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول ، وكانت القضية إيجابا ، مثل قولك : زيد هو غير بصير ، وربما يضاعف فى مثل قولك : زيد ليس هو غير بصير ، وكانت الأولى داخلة على الرابطة للسلب ، والثانية داخلة عليها الرابطة ، جاعلة إياها جزءا من المحمول .

والقضية التى محمولها هكذا ، تسمى «معدولة» و «متغيرة» و «غير محصلة» وقد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع أيضا .

وأما[1] أن « المعدول » يدل على العــدم المقابل للملــكة ، أو على غيره، حتى يكون « غير بصير » إنما يدل على « الأعمى » فقط ، أو على فاقد البصر فى الحيوان ولو طبعا ، أو ما هو أعم من ذلك ، فليس بيانه على المنطق ، بل على اللغوى بحسب لغة لغة .

وإنمـا يلزم المنطق أن يضع : أن حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة ، أو كان مربوطا بها كيف كان ، فالقضية إثبات ـ صادقة كانت أو كاذبة ـ . وأن[2] الإثبات لا يمكن إلا على ثابت متمثل فى وجود أو وهم ، فيُثبَت عليه الحـكم بحسب ثباته .

وأما النفى فيصح أيضا[3] من غير الثابت ، كان كونُه غيرَ ثابت واجبا أو غير واجب *

إشارة إلى القضايا الشرطية :

إعلم أن « المتصلات » و « المنفصلات » من الشرطيات ، قد تـكون مؤلفة من شرطيات، ومن حمليات ومن خلط .

---

(١) وفى نسخة « فإن المعدول . . . الخ » وقد وضعته طبعة « ليدن » فى الصلب . وهو ـ كما يتبين من آخر العبارة ـ غير سليم .

(٢) أى وأن يضع أن الأثبات لا يمكن إلا على ثابت .

(٣) أى كما يصح من الثابت .

فإنك إذا قلت : إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فإما أن تـكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً ، فقـد تركبت « متصلة » من « متصلة » و « منفصلة » .

وإذا قلت : إما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإما أن[1] لا يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم، فقد ركبت «المنفصلة» من «متصلتين» .

وإذا قلت : إن كان هــذا عدداً فهو إما زوج وإما فرد ، فقـــد ركبت « المتصلة » من « حملية » و « منفصلة » .

وكذلك عليك أن تعد من نفسك سائر الأقسام .

« والمنفصلات » منها « حقيقية » وهى التى يراد فيها بـ « إما » أنه لا يخلو الأمر من أحد الأقسام ألبتة ، بل يوجد واحد منها فقط ، فربما كان

---

(١) واضح أن هذه قضية منفصلة موجبة ، والعناد حاصل بين طرفيها وهما : ١ ـ ثبوت «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » ـ ٢ ـ ونفى « إن كانت الشمس طالعة فاليل معدوم» .

وفى نسخة « وإما أن يكون » بدون نفى ، وبناء عليها لا يكون العناد حاصلا بين الطرفين . لأن ثبوت وجود النهار عند طلوع الشمس ، لا ينافى ثبوت عدم الليل عند طلوع الشمس .

والخطب هين فإن القضية لا يشترط فيها الصدق .

الانفصال إلى جزئين ، وربمـا كان إلى أكثر ، وربما كان غير داخـل فى الحصر .

ومنها غير « حقيقية » وهى التى يرادفيها بـ « إما » معنى منع الجمع فقط ، دون منع الخلو عن الأقسام ، مثل قولك فى جواب من يقول : إن هذا الشىء حيوان شجر ؛ إنه إما أن يكون حيواناً، وإما أن يكون شجراً، وكذلك جميع ما يشبهه .

ومنها ما يراد فيها بـ « إما » منعُ الخلو وإن كان يجوز اجتماعهما ، وهو ما يكون تحليله يؤدى إلى حذف جزء من الانفصال الحقيقى وإيراد لازمه ، إذا لم يكن مساوياً له بل أعم ، مثل قولهم : إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق ، أى وإما أن لا يكون فى البحر ، ويلزمه «أن لا يغرق».

وأما المثال الأول(١) : فقد كان المورد منه ما إنما يمكن(٢) مع النقيض ، ليس ما يلزم النقيض ، وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو ، وهذا(٣) يمنع الخلو ولا يمنع الجمع .

---

(١) يعنى به قوله « إما أن يكون الشىء حيوانا وإما أن يكون شجرا »

(٢) يعنى « ما هو أخص من النقيض »

(٣) يشير إلى ما تتركب من الشىء والأعم من نقيضه الممثل لها بـ « إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق » .

وقد تكون لغير « الحقيقى » أصناف أخر ، وفيما أوردناه ههنا كفاية .

ويجب عليك أن تجرى أمر « المتصل » و « المنفصل » فى « الحصر » و « الإهمال » و « التناقض » و « العكس » مجرى « الحمليات » على أن يكون « المقدم » ك « الموضوع » ، و« التالى » ك « المحمول » *

إشارة إلى هيئآت تلحق القضايا وتجعل لها أحكاماً خاصة فى الحصر وغيره :

إنه قد تزاد فى الحمليات لفظة « إنما » فيقال : إنما يكون الإنسان حيواناً ، وإنما يكون بعض الإنسان كاتباً ، فيتبع ذلك زيادة فى المعنى لم تكن[1] مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل ، لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع.

وكذلك قد تقول : إن الإنسان هو الضحاك ب « الألف واللام » فى لغة العرب ؛ فتدل على أن « المحمول » مساوٍ ل « الموضوع » .

وكذلك تقول : ليس إنما يكون الإنسان حيواناً ، أو تقول : ليس الحيوان هو الضحاك ، وتدل على سلب الدلالة الأولى فى الإيجابين .

وتقول أيضاً : ليس الإنسان إلا الناطق ، ويفهم منه أحد معنيين :

---

(١) فى الأصل « لم يكن مقتضاه » بالهاء بدل التاء ، وهو ركيك .

أحدهما أنه ليس معنى الإنسان إلا معنى الناطق ، وليس تقتضى الإنسانية معنى آخر[١] .

والثانى أنه ليس يوجد إنسان غير ناطق ، بل كل إنسان ناطق .

وتقول فى الشرطيات أيضاً : لما كان النهار راهناً كانت الشمس طالعة ؛ وهـذا يقتضى مع إيجاب الاتصال، دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التـالى .

وكذلك تقول : ليس يكون النهار موجوداً إلا والشمس طالعة ، تريد به: كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة ، فيفيد هذا القول حصراً فى الفحوى .

وتقول أيضاً : لا يكون النهار موجوداً، أو تكون الشمس طالعـة ، وهو قريب من ذلك .

وتقول أيضاً : لا يكون هذا العدد زوج المربَّع وهو فرد ، وهذا فى قوة قولك : إما أن لا يكون هذا العدد زوج المربَّع ، وإما أن لا يكون فرداً *

إشارة إلى شروط القضايا :

يجب أن تراعى فى « الحمـل » و « الاتصال » و « الانفصال » حال الإضافة: مثل أنه إذا قيل : « ج » هو والد ، فليراع لمن ؟.

(١) وهذا المعنى صحيح عند غير الأرسطين والمتكلمين ، كافلاطون مثلا فليست الحيوانية عنده جزءا من الإنسان .

وكذلك « الوقت » و « المكان » و « الشرط » مثل أنه إذا قيل : كل متحرك متغير ، فليراع « ما دام متحركا » .

وكذلك ليراع حال « الجزء والكل » وحال « القوة والفعل » فإنه إذا قيل : إن الخمر مسكر ، فليراع أنه بالقوة أم بالفعل ؟؟ ، والجزء اليسير أم المبلغ الكثير ؟؟ .

فإن إهمال هذه المعانى مما يوقع غلطاً كثيراً[1] .

---

(١) هذه الأمور التى يعتبرها « الشيخ الرئيس » شروطا فى نفس القضية ليتحدد معناها و يتضح مدلولها ، يعتبرها المتأخرون «أمثال «صاحب الشمسية» شروطا فى حصول التناقص بين قضية وأخرى قال ح ٢ ص ١١٨ :

«ولا يتحقق التناقص فى «المخصوصتين» إلا عند اتحاد الموضوع و يندرج فيه وحدة الشرط والجزء والكل ، وعند اتحاد المحمول و يندرج فيه وحدة الزمان والمكان والإضافة والقوة والفعل . . . الخ »

ولا شك فى أن نظرة « ابن سينا » أدق؛ لأن مراعاة هذه الأمور فى القضية ضرورية ، ليستبين معناها ، و يتضح مدلولها ، فإن البحوث العلمية تتطلب أن تكون مقدمات أدلتها واضحة ودعاواها محددة ، ليس فقط فى خصوص بحث التناقص .

وعلى هذا النهج القويم جرى « صاحب البصائر « قال ص ٥٦ :

« الفصل الخامس :

فى أمور يجب مراعاتها فى القضايا من جهة ما يطلب صدقها وكذبها والأمن من الغلط فيها : =

= أول ما يجب : تحصيل معنى لفظ الموضوع ، ولفظ المحمول ، فإن كانا من الألفاظ المشتركة بين معان عدة ، دل على ما هو المقصود من جملتها ، إن كان لا يستمر صدق الحكم فى جميعها ، كى لا يقع الغلط ، مثل أن تقول : المشترى مضىء وتعنى به الكوكب ، فلا بد من أن تذكر معه ما يخصص هذا الحكم بالمشترى الذى هو الكوكب ، ليزول التباسه بالمشترى الذى هو بأزاء البائع ، ومثل أن تقول : فلان ناهل. فلا بد من أن تصرح بما يميز معنى العطش عن الارتواء ؛ إذ هو مشترك بينهما.

وبعد تحصيل الموضوع والمحمول ، تراعى تحقيق معنى الإضافة ، والشرط ، والجزء والكل ؛ والقوة والفعل ، والزمان والمكان .

فإذا قلت فلان أب ، تبين أنه أب من ؟ .

وإن كان الموضوع موضوعا بشرط ، والمحمول محمولا بشرط ، لم يغفل ذلك الشرط ، مثل أن تقول كل متحرك متغير ، فليراع فيه مادام متحركا ، والقمر يكسف الشمس ، فليراع شرط اجتماعهما فى العقدة .

وكذلك إذا كان الحكم لا يصدق على كل الموضوع بل على جزء منه فبينه ، مثل أن تقول الزنجى أحمر ، وإنما جزء منه أحمر وهو اللحم ، أو يقال : الفلك مستدير ، وكليته مستديرة ، لا كل جزء منه ، وكذلك يراعى حالا القوة والفعل ، مثل أن تقول : الخمر التى فى الدن مسكرة ، وإنما هى بالقوة مسكرة ، وأن يقال الصبى ليس عارفا بالأشكال الهندسية ، وإنما ليس له المعرفة بالفعل ، أما بالقوة فهو عارف .

وكذلك يراعى حال الزمان ، إن كان المحمول يختص بوقت دون وقت ، مثل أن تقول : الشمس تنضج الثمار ، وإنما تنضجها فى وقت معين من السنة . =

= والمكان كذلك، مثل أن تقول : إن شجرة البلسان يترشح منها صمغ هو دهنها ، وإنما تصمغ فى مكان من الأرض .

فهذه أمور لابد من مراعاتها ، وإهمالها يوقع غلطا كثيرا ، والقضايا لا تكون صادقة حق الصدق ، ولا كاذبة ، ولا مسلمة ؛ ولا منكرة ؛ بل ولا متصورة حق التصور مالم نلاحظ فيها هذه الأمور » .

النهج الرابع

فى مواد القضايا وجهاتهـــا

لا يخلو المحمول في القضية أو ما يشبهه ـ سواء كانت موجبة أو سالبة ـ من أن تكون نسبتُه إلى الموضوع ، نسبةَ الضروري الوجود في نفس الأمر ، مثل « الحيوان » . في قولك : الإنسان حيوان ، أو الإنسان ليس بحيوان .[1]

---

(١) يلاحظ أن « الشيخ الرئيس » يتحدث هنا عن المحمول الذي يكون نسبته في نفس الأمر إلى المحمول نسبة ضرورية ، ويمثل له بالحيوان مضافا إلى الإنسان ، ثم يأتي بمثالين ، أما المثال الموجب فظاهر لأن النسبة فيه تطابق ما في نفس الأمر ؛ وأما المثال السالب ففي النفس منه شيء .

لعل السر في ذلك أن النسبة عندهم ـ سواء في القضية الموجبة أو السالبة ـ هي ثبوت المحمول للموضوع والسلب أمر يطرأ عليها ؛ قال « القطب الرازي » في شرحه «على الرسالة» ح ١ ص ٦٥ :«والإيجاب ، هو إيقاع النسبة. والسلب هو انتزاعها.

فإذا قلنا : الإنسان كاتب ؛ أو ليس بكاتب ، فقد أسندنا الكتابة إلى الإنسان وأوقعنا نسبة ثبوت الكتابة إليه ، وهو الإيجاب .

أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه ، وهو السلب » .

ويعلق « الشيخ الدسوقي » على قوله « أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب » بقوله : « هذا يفيد أن النسبة في القضية الإيجابية والسلبية واحدة وهي الثبوت »

ومما يقرب من ذلك ما يذكره « علماء البلاغة » في قول القائل : «ما صام=

أو نسبة ما ليس ضروريًا ، لا وجوده ولا عدمه ، مثل « الكاتب » فى قولنا : الإنسان كاتب ، أو ليس بكاتب .

= نهارى : « إنه مجاز لأنه أسند الصوم لغير ما هو له ، وهو الزمان ؛ والصوم حقه أن يسند إلى الشخص » .

وهذا لا يتم إلا بناء على أن النسبة هى الثبوت ؛ والنفى أمر طارئ يعرض ويزول ، ولو كان مقدرا أن النسبة فى القضية السالبة هى السلب لكانت هذه القضية حقيقة لا مجازا ، إذ فيها سلب الصوم عن الزمان ، والواقع كذلك فيكف يكون مجازا ! ! !

بناء على ذلك يكون تمثيل « الشيخ الرئيس » بالمثال السالب ؛ لا شىء فيه لأنه يتحدث عن النسبة والنسبة دائما هى الثبوت حتى فى المثال السالب ، والسلب أمر طارئ على هذا الثبوت ، فهو عرض من أعراضها لا نفسها .

وحيث إن نسبة الثبوت فى هذا المثال السالب ضروية فى نفس الأمر يكون المثال قد حقق الغرض المقصود منه .

ولعل الصعوبة التى تصادف الباحث بأزاء التمثيل فى هذا المقام بالمثال السالب هى ما حمل «صاحب البصائر» على أن يعدل عن هذه الخطة ويقصر الحديث على الإيجاب ، حيث يقول ص ٥٦ : «كل محمول نسب إلى موضوع بالايجاب ، فإما أن تكون الحال بينهما فى نفس الأمر أن يكون ذلك الإيجاب دائم الصدق أبدا لا محالة ، أو دائم الكذب ، أو لا دائم الصدق ولا دائم الكذب ، فما يكون دائم الصدق كحال الحيوان بالقياس إلى الإنسان ، فإن إيجابه عليه صادق أبدا لا محالة ، يسمى مادة واجبة ؛ وما يكون دائم الكذب كحال الحجر بالقياس إلى الانسان ، فإن إيجابه عليه كاذب أبدا لا محالة ، يسمى مادة ممتنعة ، ؛ وما لا يدوم صدق إيجابه ولا كذبه ؛ كحال الكتابة بالقياس إلى الانسان ، يسمى مادة ممكنة ، وهذا الحال لا يختلف فى الايجاب والسلب ، فإن القضية السالبة يكون مستحق محمولها عند الإيجاب أحد الأمور =

أو نسبةَ ضرورى العدم ، مثل « الحجر » فى قولنا : الإنسان حجر ، الإنسان ليس بحجر .

فجميع مواد القضايا هى هذه :

مادة واجبة .

ومادة ممكنة .

ومادة ممتنعة .

ونعنى بالمادة هذه الأحوال[1] الثلاث التى تصدق عليها فى

= المذكورة ؛ فجميع مواد القضايا هى هذه : مادة واجبة ، ومادة ممتنعة ، ومادة ممكنة » انظر ص ٩٠ من الاشارات

(١) لعل فى تسمية «الشيخ الرئيس» هذه الأحوال بـ « المادة » إشارة إلى اصطلاح خاص فى أجزاء القضية، وهو أنها أربعة ـ على خلاف المشهور من أنها ثلاثة . قال «الدسوقى» فى «حاشيته على الرسالة» حـ ٢ ص ٦٤ تعليقا على قول «القطب» « وتلك الكيفية الثابتة فى نفس الأمر تسمى مادة القضية » :

« إعلم أن مادة الشىء أجزاؤه ، والمادة مقولة بالاشتراك على الطرفين ، وعلى النسبة وعلى كيفيتها فى نفس الأمر لكون كل منها جزءا » .

وقال « عبد الحكيم » تعليقا على نفس العبارة : هى مشتركة بين الطرفين والنسبة ، وكيفتها فى نفس الأمر ، لكون كل منها جزءا من القضية المربعة الأجزاء» . =

الإيجاب (١) هذه الألفاظ الثلاثة ، لو صرح بها .

= لكن «صاحب البصائر» لا يرى أن تكون أجزاء القضية أربعة إلا إذا صرح فيها باللفظ الدال على الجهة ؛ قال ص ٥٧ «والقضية التى صرح فيها بهذه اللفظة — يعنى الدالة على الجهة — مع لفظة الرابطة تسمى رباعية»

ومثله «صاحب المعتبر» قال ص ١٠٦ ؛ ج ١ :

«وأما ذوات الجهة من القضايا ، ويسمونها رباعية ، لأنها تنضاف فيها إلى المحمول والموضوع والرابطة ، الجهة ، كقولك : زيد يمكن أن يكون عادلا .

وذوات الأسوار أيضا كذلك رباعية إذا لم تذكر الجهة ، وإن ذكرت الجهة معها صارت خماسية ؛ لكنهم لم يقولوا رباعية إلا لذات الجهة ، ولا يقولون خماسية لشيء من القضايا ؛ كما اتفق فى عرفهم» .

(١) قد بينا فيما سبق ص ٨٧ أن النسبة دائما هى الثبوت وأن السلب فى القضية السالبة ليس هو عين النسبة ولا جزأها ، بل هو أمر طرأ عليها .

لكن حين توجه القضية — أى يذكر فيها لفظ يدل على الجهة ، كقولهم الله موجود بالضرورة ، أو الوجود ليس لذات الممكن بالضرورة — لا تكون الجهة منصبة على هذا الثبوت مطلقا — أى سواء كانت القضية سالبة أو موجبة — بل تكون منصبة على هذا الثبوت فى القضية الموجبة ، وعلى سلب هذا الثبوت فى القضية السالبة .

ومن هنا لو قلنا : الإنسان ليس بحيوان بالضرورة ؛ كان هذا المثال كاذبا من حيث الجهة فضلا عن كذبه من حيث أصل سلب النسبة ، لأن الجهة وهى الضرورة ستنصب على سلب الثبوت ، فيكون المعنى أن سلب الحيوانية عن الإنسان ضرورى . وهذا غير صحيح .

لذلك قيد الشيخ صدق هذه الألفاظ ، بأن تكون فى «إيجاب» بالنسبة للأمثلة السابقة .

=

إشارة إلى جهات القضايا ، والفرق بين المطلقة والضرورية :

كل قضية فإما مطلقة عامة الاطلاق ، وهى التى بُيِّن فيها حكم من غير بيان ضرورته ، أو داومه ، أو غير ذلك: من كونه حينا من الأحيان ، أو على سبيل الامكان .

= « ولصاحب البصائر » كلام حول تقديم السلب على الجهة وتأخيره عنها أرى من تمام الفائدة لما نحن بصدده أن أقفك عليه يقول ص ٥٨ .

« واعلم أن الجهة تارة تدخل على السلب ؛ وتارة يدخل حرف السلب عليها ويختلف المعنى فيهما .

فإن الجهة إذا دخلت على السلب كانت القضية قضية سالبة موجهة بتلك الجهة . وإن دخل حرف السلب على الجهة كان سلبا للجهة .

فتقول تارة : يجب أن لا يكون الإنسان حجرا ، فتكون القضية سالبة ضرورية : وتارة تقول : ليس يجب أن يكون الإنسان حجرا ؛ فتكون سالبة للضرورة ، لا سالبة ضرورية .

والفرق بينهما أن السالبة الضرورية هى التى سلبت الإيجاب بالضرورة ، وأما سالبة الضرورة فإنما سلبت ضرورة الايجاب ، فيجوز مع هذا السلب أن يبقى الحكم موجبا غير ضرورى .

وكذلك سالبة الإمكان غير السالبة الممكنة ؛ وسالبة الامتناع غير السالبة الممتنعة » .

قلت : لعل كلام « صاحب البصائر » خاصا بما إذا أقترن لفظتا الجهة والسلب ؛ أما إذا جىء بلفظة الجهة آخر القضية على ما هو استعمال متأخرى المناطقة ؛ فإن جهة القضية تكون منصبة على النسبة بالحال التى هى عليها من سلب أو غيره .

وإما أن يكون قد بُيِّن فيها شيء من ذلك : إما ضرورة ، وإما دوام من غير ضرورة ، وإما وجود من غير دوام أو ضرورة .

والضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا : الله تعالى موجود ، وقد تكون معلقة بشرط ، والشرط :

إما دوامُ وجود الذات ، مثل قولنا : الإنسان بالضرورة جسم ناطق ، فإنا لا نعني به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا ، فإن هذا كاذب على كل شخص إنساني ، بل نعني به أنه ما دام موجود الذات إنسانا فهو جسم ناطق (١) .

وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الإيجاب .

وإما دوامُ كون الموضوع موصوفا بما وضع معه ، مثل قولنا : كل متحرك متغير ، فليس معناه على الإطلاق ، ولا ما دام موجود الذات ، بل مادام ذات المتحرك متحركا .

وفرق بين هذا الشرط وبين الشرط الأول ، لأن الشرط الأول وضع فيه أصل الذات وهو الإنسان ، وهاهنا وضع فيه الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك ، فإن المتحرك له ذات وجوهر ، يلحقه أنه متحرك وغير متحرك ، وليس الإنسان والسواد كذلك .

---

(١) هذه القضية التي يسميها «الشيخ الرئيس» «ضرورية مشروطة» يسميها «صاحب الشمسية وشارحه» « ضرورية مطلقة » أنظر حـ ٢ ص ٦٦

أو شرط محمول (١) .

أو وقت معين كما للكسوف (٢) .

أو وقت غير معين كما للتنفس (٣) .

والضرورة بالشرط الأول (٤) وإن كان بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التى لا يلتفت فيها إلى شرط ، فقد تشتركان أيضا فى معنًى اشتراك الأعم والأخص (٥) .

---

(١) يعنى أن الضرورية المشروطة ؛ كما يرجع شرطها إلى دوام ذات الموضوع أو إلى وصف الموضوع ، كذلك قد يرجع شرطها إلى دوام المحمول كقولهم: كل إنسان ماش ما دام ما شيا .

(٢) يعنى أن الضرورة المشروطة كما يرجع شرطها إلى الموضوع والى المحمول كذلك يرجع إلى الوقت المعين كما فى قولهم : بالضرورة القمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس .

(٣) أى كذلك قد يرجع الشرط إلى الوقت غير المعين كقولهم : بالضرورة كل إنسان متنفس فى وقت ما .

(٤) يعنى دوام وجود الموضوع .

(٥) والأعم منهما هو الضرورة بالشرط الأول؛ والأخص هو الضرورة المطلقة التى لا يلتفت فيها إلى شرط .

وذلك لأن كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول لم يزل ولا يزال ـ وهو مفهوم المطلقة ـ يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ما دام موجود الذات ـ وهو مفهوم المشروطة ـ لأن المحمول ما دام ثابتا له أزلا وأبدا ؛ فهو ثابت له ما دام موجود الذات. وليس كل ما يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول ما دام موجود الذات ـ وهو مفهوم المشروطة ـ يصدق عليه أنه يجب أن يكون موصوفا بالمحمول لم يزل ولا يزال ـ وهو مفهوم المطلقة ـ لجواز أن تكون الذات غير أزلية أو غير أبدية .

أو اشتراك أخصين تحت أعم[(١)] إذا اشترط في المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائماً ، وما تشتركان فيه هو المراد من قولهم : قضية ضرورية .

وأما سائر ما فيه شرط الضرورة[(٢)] ، والذى هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق غير الضرورى .

---

(١) يعنى أن ما سبق من أن بين الضرورية المطلقة والضرورية المشروطة بالشرط الأول عموما وخصوصا مطلقا ، إنما هو إذا لم نشترط فى الضروية المشروطة عدم دوام الموضوع . أما إذا اشترطنا ذلك تكون القضيتان متباينتين مندرجتين تحت أعم .

أما تباينهما فلأنه قد اشترط فى واحدة أن يكون موضوعها لم يزل ولا يزال ؛ واشترط فى الأخرى أن يكون موضوعها غير دائم .

وأما اندراجها تحت أعم ؛ فلأنه يطلق عليهما معا « قضية ضرورية » بمعنى ما يجب فيها ثبوت المحمول للموضوع فى جميع زمان وجود الموضوع من غير بيان أنه هل يدوم أزلا وأبدا أو لا يدوم .

(٢) سبق له من الضروريات ستة أقسام : ١ ـ الضرورية المطلقة ٢ ـ الضرورية المشروطة بوجود الموضوع ـ ٣ ـ الضرورية المشروطة بوصف الموضوع ٤ ـ الضرورية المشروطة بوجود المحمول ـ ٥ ـ الضروية المشروطة بوقت معين ٦ ـ الضرورية المشروطة بوقت منتشر غير معين .

فهو يريد أن يعتبر القسم الأول والقسم الثانى ضروريين لا يستحقان إلا هذا اللقب . أما ماعداهما فيريد أن يعتبره مطلقا فيكون له اعتباران ـ ١ ـ اعتبار الحالة التى يكون فيها ضروريا ، فعند ملاحظتها يسمى ضروريا ـ ٢ ـ واعتبار ما عداها من الأحوال فعند ملاحظته يسمى مطلقا ، أى وجوديا مطلقا . أنظر آخر الإشارة .

وأما المثال الذى هو دائم غير ضرورى[1] فمثل أن يتفق لشخص من الأشخاص إيجابٌ عليه أو سلبٌ عنه، صَحِبَهُ ما دام موجودا، ولم تكن تجب تلك الصحبة، كما أنك قد تصدق أن بعض الناس أبيض البشرة مادام موجود الذات وإن كان ليس بضرورى.

---

(١) هذا تصريح من «الشيخ» بأن الدوام غير الضرورة، قال «الرازى» فى «لباب الإشارات» ص ١٥ :-

«إن المنطقيين لم يفرقو بين اعتبار الضرورة، واعتبار الدوام، ولابد منه لأنا نعلم بالضرورة، أن المفهوم من الضرورة غير المفهوم من الدوام.

أقصى مافى الباب أن يقال: إنهما فى الكليات متلازمان، لكن ذلك التلازم إنما يعرف ببرهان منفصل، وليس ذلك من شأن المنطق».

وممن ذهب غير هذا المذهب، فلم يفرق بين اعتبار الضرورة واعتبار الدوام «صاحب البصائر النصيرية» قال ص ٥٦ :

«كل محمول نسب إلى موضوع بالإيجاب، فإما أن تكون الحال بينهما فى نفس الأمر أن يكون ذلك الإيجاب دائم الصدق أبدا لا محالة، أو دائم الكذب أو لا دائم الصدق ولا دائم الكذب.

فما يكون دائم الصدق كحال الحيوان بالقياس إلى الإنسان فإن إيجابه عليه صادق أبدا لا محالة، يسمى مادة واجبة»

ويعلق «الشيخ محمد عبده» على قوله «مادة واجبة» فيقول :

«إن المصنف يعتبر الدائم الذى لا ينفك ضروريا، والحق مع رأيه هذا فإن من يحكم على موضوع بحكم دائم لا ينفك، لا يمكنه أن يحكم بعدم الانفكاك إلا إذا=

ومن ظن أنه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى فقد أخطأ ، فإنه جائز أن يكون فى الكليات ما يلزم كل شخص منها إن كان لها أشخاص كثيرة - إيجابا أو سلبا - وقتا ما بعينه ، مثل ما للكواكب من الشروق والغروب ، وللنيرين من[1] الكسوف .

أو وقتا غير معين مثل ما يكون لكل إنسان مولود من التنفس أو ما يجرى مجراه .

والقضايا التى فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة ، وقد تخص باسم الوجودية ، كما خصصناها به ، وإن كان لا تشاح[2] فى الأسماء*

= لاحظ أمرا يوجب هذا الاتحاد الأبدى ، وإلا كان الحكم بالدوام كاذبا ؛ وما يقضى بعدم الانفكاك هو الذى يحقق ضرورة النسبة ، ولا فرق عندهم فى الضرورة بين ما يكون موجبها فى ذات الشىء أو خارجا عنها ما دام المحمول ثابتا للموضوع ما دامت ذاته ، فيكون الدائم ضروريا ، وكيف يمكن الحكم بدوام شىء لشىء أبدا بدون أن تراعى ضرورته له ، من أى وجه أتت ؟! » .

(١) فى الأصل « مثل » وهو خطأ

(٢) يقال « تشاح » الرجلان بفتح التاء والشين والحاء المشددة ، أى تنازعا فالمناسب هنا أن يكون مصدرا بنفس الضبط المذكور خلافا لما فى الأصل حيث ضبطه بضم التاء .

إشارة إلى جهة الإمكان :

ألإمكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو[١] الامتناع على ما هو موضوع له فى الوضع الأول ، وهنالك[٢] ما ليس بممكن فهو ممتنع .

والواجب محمول عليه هذا الإمكان .

وإما أن يعنى به ما يلازم سلب الضرورة فى العدم والوجود جميعاً ، على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاص ، حتى يكون الشىء يصدق عليه الإمكان الأول فى نفيه وإثباته جميعاً[٣] ، حتى يكون ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون ، أى غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون .

فلما كان الإمكان بالمعنى الأول يصدق فى جانبيه جميعا خصه الخاص

---

(١) الضمير راجع لقوله « ضرورة العدم » فيصير المعنى : ألإمكان العام ما يلازم سلب الامتناع ، والذى يلازم سلب الامتناع ،هو الوجوب والإمكان الخاص قال « صاحب البصائر » ص ٥٨ :

« واعلم أن الوجوب والامتناع يعبر عنهما بالضرورة إلا أن الوجوب هو ضرورة الوجود والامتناع هو ضرورة العدم » .

(٢) أى عند هذا الاصطلاح يكون معنى « ما ليس بممكن » هو الممتنع .

(٣) أى يصدق عليه سلب الامتناع فى النفى والإثبات .

باسم الإمكان ، فصار الواجب لا يدخل فيه ، وصارت الأشياء بحسبه :

إما ممكنة .

وإما واجبة .

وإما ممتنعة .

وكانت بحسب المفهوم الأول :

إما ممكنة .

وإما ممتنعة .

فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم ـ أى الثانى الخاص ـ بمعنى غير ما ليس بضرورى ، فيكون[1] الواجب ليس بممكن بهذا المعنى .

وهذا[2] الممكن يدخل فيه الموجود الذى لا دوام ضرورة لوجوده ، وإن كان له ضرورة فى بعض الأوقات كالكسوف .

وقد يقال : ممكن ، ويفهم منه معنى ثالث ، وكأنه أخص من الوجهين

---

(١) الانتقال مما سبق إلى هذه النتيجة عسير ، وإن كانت النتيجة واضحة ومسلمة اعتمادا على ما يفيده البحث من أوله .

(٢) يشير إلى الإمكان الخاص .

المذكورين ، وهو أن يكون الحكم غير ضرورى ألبتة[1] ، ولا فى وقت

---

(١) يظهر أن سلب الضرورة البتة غير ممكن ، فإن رفع المحمول فى حال ثبوته مستحيل ، فثبوته إذن واجب وضرورى ، قال « الرازى » فى « اللباب » ص ١٤ أثناء شرح الضروريات . « وأما الضرورة الحاصلة بسبب المحمول فهو أن المحمول فى زمان حصوله يمتنع ألا يكون حاصلا لامتناع اجتماع الوجود والعدم فإذن بالضرورة كل إنسان ماش مادام ماشيا » .

ولعل «صاحب البصائر » كان أدق من « ابن سينا » إذ أنه عند ماتعرض لهذا القسم من الممكن قد تنبه لما لم يتنبه له فقال ص ٥٩ : «وقد يقال : ممكن لمعنى أخص من المعنيين جميعا ، وهو الذى تنتفى الضرورة المطلقة والمقيدة عن وجوده ولاوجوده ، فلا وجوده ضرورى بمعنى ما من المعنيين جميعا ولا عدمه ، كالكتابة بالنسبة إلى الإنسان ، فليست ضرورية الوجود والعدم ولا فى وقت من الأوقات إلا باعتبار شرط المحمول ، فالموجود الذى له ضرورة فى وقت ما كالكسوف والتنفس خارج عن هذا الممكن ، والقسمة بحسب هذا الاعتبار رباعية ، ممتنع وواجب ، وموجود له ضرورة فى وقت ما ، وممكن » .

لكن « صاحب البصائر » رجع إلى الموضوع فى ص ٦٠ فقرر : أنه ليس صحيحا ، اعتقاد أن الشيء يصير واجبا بوجوده ، فإن الموجود إنما يصير واجبا بوجوده إذا أخذ بشرط « ما دام موجودا » أما إذا لم يؤخذ بهذا الشرط فالوجود الصرف الخالى عن شرط ما ، ليس بواجب » .

وعندى أن « صاحب البصائر » حين يقول : « فالوجود الصرف الخالى عن شرط ما ليس بواجب » لا يستطيع أن يقول : إنه ليس بواجب حتى فى حال وجوده ، وإلا لجوز اجتماع الوجود والعدم .

فإن قيل . إن قولك: « حتى فى حال وجوده» شرط ، وهو قد قيدحكمه =

كالكسوف ، ولا فى حال كالتغير للمتحرك ، بل يكون مثل الكتابة للإنسان .

فحينئذ تكون الاعتبارات أربعة :

واجب .

وممتنع .

وموجود له ضرورة ما .

وشىء لا ضرورة له ألبتة .

وقد يقال : ممكن ، ويفهم منه معنى آخر ، وهو أن يكون الالتفات فى الاعتبار ، ليس لما يوصف به الشىء فى حال من أحوال الوجود من إيجاب أو سلب ، بل بحسب الالتفات إلى حاله فى الاستقبال .

فإذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود أو العدم فى أى وقت فُرض له فى المستقبل فهو ممكن .

ومن يشترط فى هذا أن يكون معدوما فى الحال فإنه يشترط مالا ينبغى ،

= بعدم الاشتراط ، قلت : إنه ليس اشتراطا بل هو تعميم ، فكأنى أقول له : هل هو ليس بواجب فى كل الأحوال حتى فى حال وجوده ؟ ! .

فإن قيل : إن التعميم نوع من الاشتراط ، قلت : إنه قد عمم حين قال : « الخالى عن شرط ما » . تأمل .

وذلك لأنه يحسب أنه إذا جعله موجودا أخرجه إلى ضرورة الوجود ، ولا يعلم أنه إذا لم يجعله موجودا ، بل فرضه معدوما ، فقد أخرجه إلى ضرورة العدم ، فإن لم يضر هذا لم يضر ذلك *

إشارة إلى أصول وشروط فى الجهات :

وها هنا أشياء يلزمك أن تراعيها .

إعلم أن الوجود لا يمنع الإمكان ، وكيف والوجوب(١) يدخل تحت الإمكان الأول ؛ والموجود(٢) بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان الثانى ، والموجود(٣) فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال ؛ فضلا(٤) عما لا يجب وجوده ولا عدمه .

---

(١) يعنى أن الوجوب الذى هو أقوى من مطلق الوجود يدخل تحت الإمكان العامى المقابل للامتناع . فكيف يمنع الوجود الإمكان ؟!

(٢) أى وكيف يمنع الوجود الإمكان ، والموجود بالضرورة المشروطة ... الخ. والإمكان الثانى هو الإمكان الخاص المقابل للواجب والممتنع ، أنظر بحث الممكن بالمعنى الثانى ص ٩٧ ، وانظر هامش ص ٩٤.

(٣) أى وكيف يمنع الوجود الإمكان والموجود فى الحال . . . الخ وهذه العبارة تفيد أن الموجود فى الحال ينافى المعدوم فى الحال. وهى أصدق من عبارة «صاحب البصائر» القائلة «ليس صحيحا أن الشىء يصير واجبا بوجوده» انظر هامش ص ٩٩

(٤) أى إذا كان الموجود فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال ، فمن باب أولى لا ينافى مالا يجب وجوده ولا عدمه فى ثانى الحال ، لأن مالا يجب وجوده =

فإنه ليس إذا كان الشيء متحركا فى الحال يستحيل أن لا يتحرك فى الاستقبال[1] . فضلا عن أن يكون غير ضرورى له أن يتحرك وأن لا يتحرك فى كل حال فى الاستقبال[2] .

= ولا عدمه أول منافاة للموجود من المعدوم ، فإذا كان المعدوم لا ينافيه ، فما لا يجب وجوده ولا عدمه أولى بذلك ، وما لا يجب وجوده ولا عدمه هو الممكن فى بعض استعمالاته فكأنه أثبت بالدليل أن الموجود لا ينافى الممكن .

والتقييد بثانى الحال يفيد أن الموجود ينافى المعدوم فى الحال .

(١) تحتاج هذه العبارة لكى تفهم بسهولة إلى تقديم وتأخير هكذا : إذا كان الشيء متحركا فى الحال فليس يستحيل أن يكون غير متحرك فى الاستقبال . وهذا تمثيل لقوله : الموجود فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال . فإن وجود الحركة فى الحال لم يتناف مع عدمها فى ثانى الحال .

(٢) الشيء إذا كان غير ضرورى له أن يتحرك وأن لا يتحرك فى الاستقبال يكون ممكن الحركة فى الاستقبال ، لأن هذا بعض معانى الممكن أنظر ص ١٠٠ . وهذا التمثيل راجع لقوله : فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه .

فقد ثبت له إذن أن الوجود لا يمنع الامكان بجملة أدلة :

الأول ، أن الوجوب يدخل تحت الإمكان .

الثانى ، أن الموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان .

الثالث ، أن الموجود فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال ، فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه . وقد شرح هذا الدليل بالتمثيل المزدوج على ما بيناه .

واعلم أن الدائم غير الضرورى[١] ، فإن الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما فى حال وجوده ، فضلاً عن حال عدمه ، وليس ذلك السلب بضرورى .

واعلم أن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة ، والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان ، والسالبة الوجودية التى بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام[٢] .

وهذه الأشياء وتفاصيل مفهومات الممكن فقد يقل لها التفطن فيكثر بسببها الغلط *

إشارة إلى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات :

إعلم أنا إذا قلنا : كل « ج » « ب » ، فلسنا نعنى به أن كلية جيم[٣] « ب » أو الجيم الكلى[٤] هو « ب » ، بل نعنى به أن كل واحد واحد[٥] مما يوصف بـ « ج » ـ كان موصوفا بـ « ج » فى الفرض الذهنى أو فى الوجود

(١) راجع ما مر ص ٩٥ وهامشها .

(٢) راجع ما مر هامش ص ٩٠ ، ٩١

(٣) يعنى أننا لسنا نعنى الجملة من حيث هى جملة .

(٤) أى ولسنا نعنى المفهوم الكلى من حيث كلى .

(٥) والفرق واضح بين الجملة من حيث هى جملة ، و بين الكلى من حيث هو كلى ، و بين كل فرد فرد ؛ إذ يصدق على كل مالا يصدق على الآخر .

الخارجى ، وكان موصوفا بذلك دائما أو غير دائم ، بل كيف اتفق ـ فذلك الشىء موصوف بأنه « ب » من غير زيادة أنه موصوف به فى وقت كذا أو حال كذا، أو دائما، فإن جميع هذا أخص من كونه موصوفاً به مطلقا .

فهذا هو المفهوم من قولنا : كل « ج » « ب » من غير زيادة جهة من الجهات ، وبهذا المفهوم يسمى مطلقاً عاما مع حصره .

فإن زدنا شيئاً آخر فقد وجهناه وتلك الزيادة مثل[1] أن نقول : بالضرورة كل « ج » « ب » حتى نكون كأنا قلنا : كل واحد واحد مما يوصف بـ « ج » دائما أو غير دائم[2] ، فإنه ما دام موجود

---

(١) شروع منه فى تعداد الجهات .

(٢) عند المنطقيين شىء يسمى عقد الوضع ، وآخر يسمى عقد الحمل .

وعقد الوضع هو صدق وصف الموضوع على أفراده ، فإذا قلنا: المتحرك متغير؛ فالتحرك وصف للموضوع، وأفراده هى زيد لأنه يتحرك والفلك والكرسى.. الخ

ووصف الموضوع كما يكون أمرا عارضا للأفراد كما فى المثال السابق ، يكون ذاتيا لها ، والذاتى كما يكون جزءا من حقيقتها يكون كلالها ، الأول كقولنا : الناطق ضاحك .

والثانى كقولنا : الإنسان ضاحك .

وأيا ما كان فصدق وصف الموضوع على أفراده يسمى « عقد الوضع »

أما صدق المحمول على أفراد الموضوع فهو ما يسمى « عقد الحمل »

« فالشيخ الرئيس » يريد أن يقول : العبرة بصدق وصف الموضوع على =

= أفراده دائما أو غير دائم ، غير أنه يلاحظ أن «الشيخ» يكتفى فى هذا الصدق بأن يكون فى الفرض الذهنى كما مر فى عبارته، والذى يقرأ هذه العبارة من كلام «الشيخ» ربما يتوقف فيما يحكيه عنه «شارح الشمسية» حيث يقول ص ٣٩ حـ ٢ «وأما صدق وصف الموضوع على ذاته — يعنى على أفراده — فبالإمكان عند الفارابى حتى إن المراد بـ «ج» عنده ما أمكن أن يصدق عليه «ج» سواء كان ثابتا له بالفعل أو مسلوبا عنه دائما ، بعد أن كان ممكن الثبوت له »

«و بالفعل عند «الشيخ» أى ما يصدق عليه «ج» بالفعل سواء كان ذلك الصدق فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل حتى لا يدخل فيه مالا يكون «ج» دائما فإذا قلنا : كل أسود كذا ، يتناول الحكم كل ما أمكن أن يكون أسود حتى الروميين مثلا على مذهب « الفارابى » لإمكان اتصافهم بالسواد ، وعلى مذهب « الشيخ » لا يتناولهم الحكم لعدم اتصافهم بالسواد فى وقت ما . »

فأين « هذه الفعلية « التى يشترطها « شارح الشمسية » من « الفرض الذهنى » الذى يكتفى به « الشيخ » !!؟

لكن شارح كتاب «سلم العلوم» يشرح عبارة «الشيخ» بما يؤول بها إلى معنى « شارح الشمسية » فيقول حـ ٢ ص ٤٧ : حاصله أنه ليس المراد من فرض الذهن أن العقل يفرض صدق العنوان على الموضوع وإن لم يتصف بعد بالوجود — أى وجود الموضوع — فى زمان أصلا، و إلا لم يبق فرق بين مذهب «الفارابى» ومذهب «الشيخ» بل الفرض إنما هو فرض الوجود ، ليعتبر الاتصاف فى نفس الأمر بالفعل ، لا فرض الاتصاف .

فمراد « الشيخ » أن العقل يجوز صدق العنوان على الموضوع بأن أفراده بعد وجودها فى نفس الأمر تكون متصفة به فى وقت ألبتة » تأمل .

الذات(١) فهو « ب » بالضرورة ، وإن(٢) لم يكن مثـلا « ج » فإنا لم نشـترط(٣) أنه بالضرورة « ب » ما دام موصوفا بأنه « ج » بل أعم من ذلك .

ومثل(٤) أن نقول : كل « ج » « ب » دائما ، حتى نكون كأنا قلنا : كل واحد واحد من « ج » على البيان الذى ذكرناه(٥) يوجد له « ب » دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة .

وأما أنه هل يصـدق هذا(٦) الحمل الموجب الـكلى فى كل حال ، أو يكون دائم الـكذب .

---

(١) أى بصرف النظر عن وصف الموضوع ، فإنه يكفينا صدقه ولو لحظة .

(٢) أى يثبت له « ب » بالضرورة وإن لم يكن وقت ثبوت « ب » ثابتا له وصف « ج »

(٣) أى لم نشترط عند صدق « ب » أن يكون حتما صادقا عليـه « ج » بل يكفى صدق « ج » ولو لحظة .

(٤) بعد أن انتهى من جهة الضرورة شرع فى جهة الدوام .

(٥) يعنى «وإن لم يكن مثلا«ج» فإنا لم نشترط أنه دائما «ب» مادام موصوفا بأنه «ج» بل أعم من ذلك» .

(٦) يشير إلى الحمل الموجه بجهة الدوام .

أى أنه هل يمكن أن يكون ما ليس بضرورى دائماً فى كل واحد ؟ ! ، أو مسلوباً دائما عن كل واحد ؟ !! ، أو لا يمكن هذا ، بل يجب أن يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة ، ويسلب عن البعض لا محالة ؟ ! .

فأما[1] ليس على المنطق أن يقضى فيه بشىء[2] ، وليس من شرط القضية التى ينظر فيها المنطق أن تكون صادقة أيضا ، وقد ينظر فيما لا يكون إلا كاذبا .

ومثل[3] أن نقول : كل واحد مما يقال له : « ج » على البيان[4] المذكور فأنه يقال له : « ب » لا ما دام موجود الذات ، بل وقتا بعينه كالكسوف ، أو بغير عينه كالتنفس للانسان ، أو حال كونه مقولا له «ج»[5] وهو مما لا يدوم ، مثل قولنا : كل متحرك متغير .

وهذه أصناف الوجوديات[6] .

---

(١) جواب قوله وأما أنه هل يصدق . . . . الخ

(٢) أنظر ما مر هامش ص ٩٥

(٣) شروع فى باقى الضروريات .

(٤) يعنى ماسبق من قوله : وإن لم يكن مثلا « ج » فإنا لم نشترط . . . الخ أنظر ص ١٠٦

(٥) يشير إلى الضرورية بشرط فى الموضوع ، وهذا الشرط غير دائم . راجع فيما سبق ص ٩٢

(٦) راجع مرادفات هذا الاسم فيما سبق ص ٩٦

ومثل [١] أن نقول : كل واحد مما يقال له « ج » على البيان المذكور [٢] فإنه يمكن أن يوصف بـ « ب » بالامكان العام، أو الخاص ، أو الأخص .

وعلى طريقة قوم ، فإن لقولنا : كل « ج » « ب » بالوجود وغيره وجهاً آخر ، وهو أن معناه : كل « ج » مما فى الحال أو فى الماضى فقد وصف بأنه : « ب » وقت وجوده .

وحينئذ يكون قولنـا : كل « ج » « ب » بالضرورة هو ما يشتمل على الأزمنة الثلاثة .

وإذا قلنا : كل « ج » « ب » مثلاً بالإمكان الأخص فمعناه : كل « ج » فإنه فى أى وقت من المستقبل يفرض فيصح أن يكون « ب » وأن لا يكون .

ونحن لا نبـالى أن نراعى هذا الاعتبار أيضـاً ، وإن كان الأول هو المناسب *

إشارة إلى تحقيق السالبة الـكلية فى الجهات :

أنت تعلم على اعتبار ما سلف لك أن الواجب فى الـكلية السالبة المطلقة

---

(١) شروع منه فى جهة الامكان .

(٢) يعنى ماسبق من قوله : وإن لم يكن مثلا « ج » فإنا لم نشترط . . . الخ أنظر ص ١٠٦

الاطلاق العام الذى يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق أن يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصفَ المذكور(١) تناولا غير مبيَّن الحال والوقت ، حتى يكون كأنك تقول : كل واحد واحد مما هو «ج» ينفى عنه « ب » من غير بيان وقت النفى وحاله .

لكن اللغات التى نعرفها قد خلت عن استعمال النفى الكلى على هذه الصورة فى عاداتها ، واستعملت للحصر السالب الكلى لفظاً يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ، فيقولون بالعربية : لا شىء من « ج » « ب » ويكون مقتضى ذلك عندهم أنه لا شىء مما هو « ج » يوصف ألبتة بأنه « ب » ما دام موصوفا بأنه « ج » ، وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بـ « ج » ما دامت موضوعة له إلا أن لا توضع له .

وكذلك ما يقال فى فصيح لغة الفرس ، هيج « ج » « ب » نيست .

وهذا الاستعمال يشمل الضرورى وضرباً واحداً من ضروب الاطلاق الذى شرطه فى الموضوع(٢) ،

وهذا قد غلط كثيراً من الناس أيضا فى جانب الكلى الموجب(٣) .

---

(١) أنظر ما مر ص ١٠٤ ، ١٠٦

(٢) راجع أنواع القضايا فيما سبق ص ٩٤

(٣) لعله يعنى من ظنوا أن الدوام والضرورة شىء واحد ، أنظر مامر ص ٩٥

لـكن السالب الـكلى المطلق بالاطلاق العـام أولى الألفاظ به هو ما يساوى قولنا : كل « ج » يكون ليس بـ « ب » أو يسلب عنه « ب » من غير بيان وقت وحال .

وليـكن السالب الوجودى[١] وهو المطلق الخاص ما يساوى قولنا : كل « ج » ينفى عنه « ب » نفيا غير ضروى ولا دائم .

وأما فى الضرورة فلا بعد بين الجهتين[٢] ، والفرق بينهما أن قولنا : كل « ج » فبالضرورة ليس بـ « ب » يجعـل الضرورة لحال السلب عند واحد واحد .

وقولنا : بالضرورة لا شىء من « ج » « ب » يجعل الضرورة لـكون السلب عاما ولحصره ، ولا يتعرض لواحـد واحد إلا بالقوة ، فيـكون مع

---

(١) راجع أنواع القضايا فيما مر ص ٩٤

(٢) يريد أنه لا بعد بين الصيغة الغالبة التى تدل على زيادة معنى ، و بين الصيغة التى يصطلح عليها هو ويسميها « أولى الألفاظ »

وتعبيره « بالجهتين » تعبير غير دقيق ، لأنه يقارن بين عبارتين موجهتين بجهة واحدة هى « الضرورة » فأين إذن الجهتان ؟ ! . وعبارة « الفخر » فى « اللباب » أدق من عبارته قال ص ١٨ : « وأما فى الضرورية فلا فرق بين الاعتبارين » كذلك فعل « صاحب البصائر » قال ص ٦٤ : « وأما فى الضرورة فـلا فرق بين اللفظين » .

اختــلاف المعنى ليس بينهما افتراق فى اللزوم ، بل حيث صح أحدهما صح الآخر .

وعلى هذا القياس فاقض فى الإمكان .

تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبارى : الجهة والحمل :

إعلم أن إطلاق الجهة يفارق إطلاق الحمل فى المعنى وفى اللزوم ، فإنه قد يصدق أحدهما دون الآخر .

مثاله ، إذا كان وقت يتفق أن لا يكون فيه إنسان أسود ؛ صدق فيه أن كل إنسان أبيض بحكم الجهة دون حكم الحمل .

وكذلك إمكان الجهــة أيضا فإنه إذا فرض فى وقت من الأوقات مثلا أن لا لون إلا البياض أو غيره من التى لا نهاية لها ، صدق حينئذ بالإطلاق أن كل لون هو البياض أو شىء آخر ، بإطلاق الجهة ، وقبله كان ممكنا ، ولا يصدق هذا الإمكان إذا قرن بالمحمول ، فإنه ليس بالإمكان الخاص يكون كل لون بياضا ، بل ها هنا ألوان بالضرورة لا تكون بياضا .

وكذلك إذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات إلا الإنسان صدق فيه بحسب إطلاق الجهــة أن كل حيوان إنسان ، وقبله بالإمــكان ، ولم يصح بالإمكان إذا جعل للمحمول ❊

إشارة الى تحقيق الجزئيتين فى الجهات :

وأنت تعرف حال الجزئيتين من الـكليتين وتقيسهما عليهما .

وقولنا : بعض « ج » « ب » يصــدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بـ « ب » فى وقت لا غير .

وكذلك تعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة : صــدق ذلك فى كل بعض ، وإذا صدق الإيجاب فى كل بعض صدق فى كل واحد .

ومن هذا تعلم أنه ليس من شرط الإيجاب المطلق عموم كل عدد فى كل وقت .

وكذلك فى جانب السلب .

واعـلم أنه ليس إذا صدق بعض « ج » « ب » بالضرورة يجب أن يمنع ذلك صدق قولنا : بعض « ج » «ب» بالاطلاق غير الضرورى ، أو بالامكان ولا بالعـكس .

فإنك تقول : بعض الأجسام بالضرورة متحرك ، أى ما دام ذات ذلك البعض موجودا ، و بعضها متحرك بوجود غير ضرورى ، و بعضها بإمكان غير ضرورى *

إشارة إلى تلازم ذوات الجهة :

إعلم أن قولنا : بالضرورة يكون ، فى قوة قولنا : لا يمكن أن لا يكون

بالإمكان العام الذى هو فى قوة قولنا : ممتنع أن لا يكون .

وقولنا : بالضرورة لا يكون ، فى قوة قولنـــا : ليس بممكن أن يكون بالإمكان العام الذى هو فى قوة قولنا : ممتنع أن يكون .

وهذه ومقابلاتها[1] كلٌّ طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض .

وأما الممـكن الخاص والأخص فإنهما لا ملازمات[2] مساوية لهما من بابى الضرورة . بل لهما لوازم من ذوات الجهة أعم منهما ولا تنعكس عليهما .

---

(١) مر بنا طبقتان :

الطبقة الأولى هى : (ا) بالضرورة يكون (ب) لا يمكن أن لا يكون بالأمكان العام (حـ) ممتنع أن لا يكون . فهذه القضايا الثلاث متلازمة .

ومقابلات هذه الطبقة هى : (ا) ليس بضرورى أن يكون (ب) يمكن أن لا يكون (حـ) ليس بممتنع أن لا يكون ، وهذه القضايا الثلاث أيضا متلازمة .

الطبقة الثانية هى : (ا) بالضرورة لا يكون (ب) ليس بممكن أن يكون بالإمكان العام (حـ) ممتنع أن يكون ، فهذه القضايا الثلاث متلازمة .

ومقابلات هذه الطبقة هى : (ا) ليس بضروى أن لا يكون (ب) يمكن أن يكون (حـ) ليس بممتنع أن يكون .

(٢) أى ليس لهما لوازم مساوية لهما من بابى الضرورة .

وليس[١] يجب أن يكون كل لازم مساويا ؛ فإن[٢] قولنا : بالضرورة يكون ، يلزمه أنه ممكن أن يكون ، بالإمكان العام ، ولا ينعكس عليه ؛ فإنه ليس إذا كان ممكنا أن يكون ، وجب أن يكون بالضرورة يكون ، بل ربما كان ممكنا أيضا أن لا يكون .

وقولنا[٣] : بالضرورة لا يكون ، يلزمه أنه ممكن أن لا يكون بالإمكان العام أيضا ، من غير انعكاس أيضا ، لمثل ذلك البيان .

ثم اعلم أن قولنا : ممكن أن يكون ـ الخاص والأخص[٤] ـ إنما يلزمه ممكن أن لا يكون من بابه ويساويه[٥] . وأما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه؛ بل ما هو أعم منه ، مثل :

ممكن أن يكون ـ العام[٦] ـ .

---

(١) تعليل لقوله « ولا تنعكس عليهما » .

(٢) تعليل لقوله وليس يجب . . . الخ » ويصح أن يكون تعليلا لقوله « ولا تنعكس عليهما » .

(٣) معطوف على قوله « فإن قولنا : بالضرورة يكون . . . الخ » مسوق لنفس الغرض الذى سيق من أجله .

(٤) راجع تفسيرهما فى ص ٩٧ وما بعدها

(٥) أى يكون لازما مساويا .

(٦) هذا الشاهد وما بعده تمثيل اللازم الأعم، الذى يلزم القضية القائلة: ممكن أن يكون ـ الخاص والأخص ـ وأما لازمها المساوى فلا بد أن يكون من بابها.

وممكن أن لا يكون ـ العام ـ .

وليس بواجب أن يكون .

وليس بواجب أن لا يكون .

وليس بممتنع أن يكون .

وليس بممتنع أن لا يكون .

و بالجملة ليس بضروري أن يكون ، وليس بضروري أن لا يكون *

وهم وتنبيه :

والسؤال الذي يهوّل به قوم ، وهو أن الواجب إن كان ممكنا أن يكون ـ والممكن أن يكون ممكن أن لا يكون ـ فالواجب إذن ممكن أن لا يكون . وإن لم يكن الواجب ممكنا أن يكون ـ وما ليس بممكن فهو ممتنع أن يكون ـ فالواجب إذن ممتنع أن يكون .

ليس بذلك المشكل الهائل حله ، فإن الواجب ممكن أن يكون بالمعنى العام. ولا يلزم ذلك الممكن أن ينعكس إلى ممكن أن لا يكون .

وليس[1] بممكن بالمعنى الخاص ، ولا يلزم قولنا : ليس بممكن بذلك[2]

(١) معطوف على قوله « ممكن أن يكون بالمعنى العام » . كأنه قال : الواجب ممكن بالمعنى العام وليس بممكن بالمعنى الخاص . ولا يلزم واحدا منهما ما يخدش قداسة الواجب .

(٢) يشير إلى الامكان الخاص .

المعنى أن يكون ممتنعا ؛ لأن ما ليس بممكن بذلك المعنى[١] ، هو ماهو ضرورى إيجابا أو سلبا[٢] .

وهؤلا مع تنبههم لهذا الشك ، وتوقعهم أن يأتيهم حله ، يعوذون فيغلطون. فكلما صح لهم فى شىء أنه ليس بممكن أو فرضوه كذلك ، حسبوا أنه يلزمه أنه بالضرورة ليس . و بنوا على ذلك ، وتمادوا فى الغلط ؛ لأنهم لم يتذكروا أنه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والأخص ، أنه بالضرورة ليس . بل ربما[٣] كان بالضرورة ليس.

وكذلك قد يغلطون كثيرا ، و يظنون أنه إذا فرض أنه ليس بالضرورة[٤]

---

(١) يشير أيضا إلى الإمكان الخاص .

(٢) يعنى أنه ليس يلزم من سلب الإمكان الخاص عن الواجب أن يكون ممتنا ؛ لأن سلب الامكان الخاص يقتضى واحدا من أمرين .

الأول ماهو ضرورى الإيجاب .

والثانى ما هو ضرورى السلب .

والأول هو الثابت للواجب .

(٣) أى لأن ماليس بممكن بالإمكان الخاص ، له صورتان :

الأولى ، أن يكون ممتنعا ، ويعبر عن هذا الامتناع بقولهم : بالضرورة ليس .

الثانية ، أن يكون واجبا ، ويعبر عن هذا الوجوب بقولهم : بالضرورة يكون .

(٤) أى ليس بالضرورة يكون :

لزم أنه ممكن حقيق[١] ، ينعكس إلى ممكن أن لا يكون . وليس كذلك[٢] .

وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله *

(١) يقصد به الممكن الخاص .

(٢) لأن الممكن الحقيقى يكون مسلوب ضرورة الوجود والعدم ، وهذا مسلوب الضرورة عن طرف واحد فلا يكون ممكنا حقيقيا ، قال « صاحب البصائر » ص ٦١ : « قولنا : ليس بالضرورة أن يكون قد ظن أنه يلزمه يمكن أن لا يكون بالمعنى الخاصى ، وليس كذلك بل هو بالمعنى العامى ؛ لأنا إذا سلبنا ضرورة الوجود ؛ لم تنسلب ضرورة العدم أيضا . و إنما يلزم الممكن الخاصى عند سلب ضرورة الوجود والعدم جميعا ، فإن الممكن الخاصى هو ما ليس بضرورى الوجود ولاضرورى العدم . و إذا كان السلب لضرورة الوجود فحسب ، بقيت ضرورة العدم . والإمكان الخاصى الذى هو لاضرورة الوجود والعدم جميعا . والعام لهما جميعا ممكن أن لا يكون بالمعنى العامى » .

النهج الخامس

فى تناقض القضايا وعكسها

كلام كلى فى التناقض :

إعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضى لذاتها أن تكون إحداهما ـ بعينها[1] أو بغير عينها ـ صادقة والأخرى كاذبة، حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما ، وإن لم يتعين[2] فى بعض الممكنات عند جمهور القوم .

وإنما يكون التقابل فى الإيجاب والسلب ، إذا كان السالب منهما يسلب الموجَب كما أُوجِب .

فإنه إذا أوجِب شىء ، وكان لا يصدق ؛ فإن معنى أنه لا يصدق ، هو أن الأمر ليس كما أُوجِب . وبالعكس إذا سُلِب شىء ، ولم يصدق ؛ فمعناه أن مخالفة الإيجاب كاذبة .

لكنه قد يتفق أن يقع الانحراف عن مراعاة التناقض ؛ لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل .

ومراعاةُ التقابل أن تراعى فى كل واحدة من القضيتين ، ما تراعيه فى

---

(١) أما بعينها ففى الواجب والممتنع ، والممكن الماضى والحاضر ، وأما بغير عينها ففى الممكن المستقبل .

(٢) أى يتميز الصادق من الكاذب .

الأخرى ؛ حتى تكون أجزاء القضية فى كل واحدة منهما هى التى فى الأخرى وعلى ما فى الأخرى ؛ حتى يكون معنى الموضوع والمحمول ، وما يشبههما[١] ، والشرطِ ، والإضافةِ ، والجزء والكلّ ، والقوةِ والفعلِ ، والمكانِ ، والزمانِ ، وغير ذلك مما عددناه[٢] ، غيرَ مختلف .

فإن لم تكن القضية شخصية ، إحتيج أيضا إلى أن تختلف القضيتان ، فى الكمية : أعنى فى الكلية والجزئية ، كما اختلفتا فى الكيفية : أعنى فى الإيجاب والسلب . وإلا أمكن أن لا تقتسما الصدقَ والكذبَ ، بل تكذبا معا :

مثل الكليتين فى مادة الإمكان ، مثل قولنا : كل إنسان كاتب ، وليس واحد من الناس بكاتب .

أو تصدقا معا .

مثل الجزئيتين فى مادة الإمكان أيضا ، مثل قولنا : بعض الناس كاتب ، بعض الناس ليس بكاتب .

بل التناقض فى المحصورات ، إنما يتم — بعد الشرائط المذكورة — بأن تكون إحدى القضيتين كلية ، والأخرى جزئية .

ثم بعد تلك الشرائط ، قد يُحوَج — فيما يراعى له جهة — إلى شرائط تحققها .

---

(١) لعله يعنى المقدم والتالى .

(٢) أنظر ما مر ص ٨١

فلتكن الموجبة أولا كلية ، ولنعتبر فى المواد ، فنقول :

إذا قلنا : كل إنسان حيوان : ليس بعض الناس بحيوان .

كل إنسان كاتب : ليس بعض الناس بكاتب .

كل إنسان حجر : ليس بعض الناس بحجر .

وجدنا إحدى القضيتين صادقة ، والأخرى كاذبة ؛ وإن كانت الصادقة فى الواجب غير ما فى الأخريين .

ولتكن أيضاً السالبة هى الكلية ، ولنعتبر كذلك فنقول :

إذا قلنا : ليس ولا واحد من الناس بحيوان . بعض الناس حيوان .

ليس ولا واحد من الناس بحجر : بعض الناس حجر .

ليس ولا واحد من الناس بكاتب . بعض الناس كاتب .

وجدنا الاقتسام أيضاً حاصلا ، واعتبر من نفسك الصادق والكاذب فى كل مادة . والمناسبات الجارية فى مختلفات الكيفية والكمية *

إشارة إلى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى :

إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف ، وقلة التأمل ، أن للمطلقة نقيضاً من المطلقات ؛ ولم يراعوا فيها إلا الاختلاف فى الكيفية والكمية ؛ ولم يتأملوا حق التأمل ؛ أنه كيف يمكن أن تكون أحوال الشروط الأخرى حتى يقع التقابل ؟ ؟

فإنه إذا عُنِيَ بقولنا : كل « ج » « ب » ، أى كل واحد من « ج » « ب » من غير زيادة : « كل وقت » ، أى أُرِيد إثباتُ « ب » لكل عدد[١] من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كل واحد : « كل وقت » ، وإن لم يُمْنَع ذلك[٢] ـ لم يجب[٣] أن يكون قولنا : كل « ج » « ب » يناقضه قولنا : ليس بعضُ « ج » « ب » فيكذب إذا صدق ذلك ، ويصدق إذا كذب ذلك . بل ولم يجب أن لا يوافقه فى الصدق ما هو مضاد له ؛ أعنى السلب الكلى[٤] ؛ فإن الإيجاب على كل واحد إذا لم يكن بشرط : « كل وقت »

---

(١) يعنى من أفراد « ج »

(٢) يعنى أنه وإن لم ينص على زيادة قيد : « كل وقت » لكن ليس هناك ما يمنع من إرادته ، يعنى فإرادته جائزة .

(٣) جواب قوله « إذا عنى » يعنى أنه إذا قصد بقولهم : « كل « ج » « ب » أن « ب » ثابت لكل أفراد « ج » من غير تقييد بأن الثبوت حاصل فى كل وقت ؛ لم يلزم التناقض على سبيل الوجوب بين تلك القضية المارة ، وبين الأخرى القائلة : ليس بعض « ج » « ب » لما سيذكره .

مع أن أولئك المحرفين قد قضوا بأن بين تينك القضيتين تناقضاً .

(٤) من اصطلاحات أصحاب هذا الفن ، أن الإيجاب الكلى والسلب الكلى ضدان لا نقيضان ، إذ قد عرفنا فيما مر بنا قريبا ، أن التناقض يشترط لتحققه اختلاف الكم .

ومن اصطلاحاتهم أيضا ، أن العناد الواقع بين النقيضين ، أعنف من العناد الواقع بين الضدين ؛ إذ النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فهما متعاندان =

جاز أن يصدق معه السلب عن كل واحد[١] ، أو عن البعض[٢] ، إذا لم يكن فى « كل وقت » .

بل وجب أن يكون نقيض قولنا : كل « ج » « ب » بالإطلاق الأعم ، بعض « ج » هو دائماً ليس بـ « ب »[٣] .

ونقيض قولنا : لا شىء من « ج » « ب » الذى بمعنى : كل « ج » ينفى عنه « ب » بلا زيادة ، هو قولنا : بعض « ج » دائما هو « ب » .

= وجودا وعدما ، أما الضدان فإنهما وإن لم يجتمعا يجوز ارتفاعهما ، فهما متعاندان وجودا فقط .

فى ضوء هذا يريد « الشيخ الرئيس » أن يقول : إنه إذا لم يراع فى القضية المطلقة الموجبة الكلية التقييد بـ « كل وقت » لم يلزم على سبيل الوجوب أن تكون السالبة الجزئية نقيضا لها : تعاندها وجودا وعدما .

ثم بالغ فى إظهار قيمة هذا القيد وهو « كل وقت » وأنه ضرورى لحصول التناقض ، بأن قال : إنه عند رفع هذا القيد ، وعدم مراعاته ، كما يرتفع التناقض الذى يقتضى العناد وجودا وعدما كذلك يرتفع التضاد الذى يقتضى العناد وجودا فقط إذ يجوز أن يصدق الإيجاب الكلى والسلب الكلى معا .

(١) وعندئذ يصدق الضدان .

(٢) وعندئذ يصدق النقيضان .

(٣) يعنى أنه إذا لم يصح ما ذكره أولئك المحرفون ، فالصواب أن يكون نقيض الأطلاق الدوام .

وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية(١).

ونقيض قولنا : بعض « ج » « ب » بهذا الإطلاق ، هو قولنا : كل « ج » دائما يسلب عنه « ب » ، وهو يطابق اللفظ المستعمل فى السلب الكلى وهو أنه لا شىء من « ج » « ب » بحسب التعارف المذكور(٢).

ونقيض قولنا : ليس بعض « ج » « ب » ، هو قولنا : كل « ج » دائما هو « ب ».

وأما المطلقة التى هى أخص ، وهى التى خصصناها نحن باسم الوجودية(٣) فإذا قلنا فيها : كل « ج » « ب » ؛ أى على الوجه الذى ذكرناه(٤) ؛ كان نقيضه ، ليس إنما بالوجود كل « ج » « ب » : أى بل إما بالضرورة بعض « ج » « ب » ، أو « ب » مسلوب عنها كذلك(٥).

---

(١) أنظر ما مر ص٩٥ ، ص١٠٣ ، ص١٠٧

(٢) يعنى قوله « دائما »

(٣) أنظر ما مر ص ٩٦ .

(٤) أى فيما حولناك عليه ص ٩٦ .

(٥) قال « صاحب البصائر » فى هذا المقام ص ٦٨ : « وأما نقيض الموجبة الكلية الوجودية ، فالجزئية السالبة للوجود . وهى قولنا : ليس بالوجود كل « ب » « ج » ؛ وسالبة الوجود غير السالبة الوجودية — كما عرفت — .

وإذا كذبنا الموجبة الكلية الوجودية ، ورفعناها بالسلب ؛ فربما كان كذبها لأن الحق هو الإيجاب الضرورى — لا الوجودى — فى الكل ، أو البعض . وربما كذبت ؛ لأن الحق سلب ضرورى ، فى الكل ، أو البعض . =

= وربما كذبت ، لأن الحق كون « ج » مسلوبا عن بعض « ب » دائما بالإمكان .

والسلب الضرورى والممكن يشتركان فى السلب الدائم . وكذا الإيجاب الدائم والضرورى ، يصدق عليهما الإيجاب الدائم .

ولكن هذه الإيجابات والسلوب ، لا تشترك فى عبارة تعمها جميعا ، إلا فى سلب الوجود .

فنقيضها ، الجزئية السالبة للوجود ، وهى ليس بالوجود ، كل « ب » « ج » ، ويلزمه بعض « ب » إما ضرورى دائم له إيجاب « ج » أو سلبه عنه كذلك ، أو دائما .

وأفضل المتأخرين حكم فى الإشارات بأن له الايجاب أو السلب ضرورى وقد توافقت النسخ التى شاهدناها على هذا ؛ والحق ما ذكرناه » .

وقد علق « الشيخ محمد عبده » على قوله : الكلية الوجودية » بما يأتى : تقدم أنه سمى بالوجودية ، ما كان الحكم فيها خاليا عن الضرورة مادامت ذات الموضوع ، بأن يكون الثبوت مشروطا بعدم الدوام ، وهو ما يسميه قوم بـ « المطلقة » .

غير أن المصنف راعى فى تسميتها بـ « الوجودية » شرط أن لا تكون شاملة لما فيه ضرورة ذاتية .

فإذا راعيت أن الدوام فى الكلى يستلزم الضرورة عنده ، فكأنه اشترط أيضا أن لا يكون فى الكلية الوجودية دوام ؛ فتكون الكلية الوجودية عنده قد قيدت بـ « اللادوام » و « اللاضرورة » فيكون كذبها :

إما لضرورة الإيجاب فى الكل أو البعض .

أو لضرورة السلب كذلك . =

= أو لأن السلب صادق فى البعض دائما ، وإن لم يكن ضروريا ؛ لأن الدوام فى الجزئى لا يستلزم الضرورة ؛ وإن كان لا ينافيها .

ولما كان صدق الكلى ، يستلزم صدق الجزئى ، ولا عكس - كما هو معلوم - ونقيض الكلية لا يكون إلا جزئية ، كان نقيض الوجودية على اصطلاح المصنف مستلزما لأحد أمور ثلاثة :

إما ضرورة الإيجاب فى البعض ، أى الضرورة الذاتيـة ، وهى تستلزم الدوام .

وإما ضرورة السلب كذلك .

وإما دوام السلب ، ، وإن لم يكن ضروريا ، بل كان ممكنا .

فهو مردد بين ثلاثة ، لا بين اثنين - كما ترى - ، ويكون نقيضا للوجودية على أنها شاملة للوجودية اللادائمـة ، والوجودية اللاضرورية فى اصطلاح غير المصنف » .

وعلق على قوله : « أو دائما » بقوله : « أى مسلوب عنه « ج » دائما » .

* * *

إرجع معى إلى عبارة « صاحب البصائر » تجده يقول : أولا « إذا كذبت الموجبة الكلية الوجودية فربما كان كذبها ؛ لأن الحق هو الإيجاب الضرورى فى الكل أو البعض » . ولما كان صدق الكلى يستلزم صدق الجزئى ، دون العكس كما يقول « الشيخ عبده » - كان الجزئى هو الأعم فاكتفينا به .

فخلص لنا من هذة الفقرة ، أن نقيض الموجبة الكلية الوجودية ؛ هو الإيجاب الضرورى الجزئى ولما كانت الضرورة تستلزم الدوام ، كان النقيض ، هو الإيجاب الجزئى الضرورى الدائم .

وتجده ثانيا يقول . « وربما كان كذبها لأن الحق سلب ضرورى فى الكل =

= أو البعض » . ولما كان صدق الكلى يستلزم صدق الجزئى ، دون العكس ، كان الجزئى هو الأعم ، فنكتفى به .

ولما كانت الضرورة تستلزم الدوام ، كان النقيض أخذا من هذه الفقرة هو السلب الجزئى الضروى الدائم .

وتجده ثالثا يقول : « وربما كذبت لأن الحق كون « ج » مسلوبا عن بعض « ب » دائما بالإمكان » .

فيكون النقيض ـ أخذا من هذه الفقرة ـ هو السلب الجزئى الدائم الممكن.

فيكون نقيض الموجبة الكلية الوجودية ، مرددا بين : ـ

ا ـ الإيجاب الجزئى الضرورى الدائم .

ب ـ السلب الجزئى الضرورى الدائم .

حـ ـ السلب الجزئى الدائم الممكن .

ومن هنا قال فى آخر الفقرة : « ويلزمه بعض « ب » إما ضرورى دائم له إيجاب « ج » ؛ أو سلبه عنه كذلك ، أو دائما » .

ومن هنا أيضا قال « الشيخ عبده » : « فهو مردد بين ثلاثة .

***

إرجع معى إلى عبارة « صاحب البصائر » مرة أخرى تجده يعترض على « ابن سينا » حيث جعل النقيض مرددا بين اثنين فقط ، فيقول : « وأفضل المتأخرين حكم فى الإشارات بأن له الإيجاب أو السلب ضرورى » .

ويؤيده فى الاعتراض « الشيخ عبده » فيقول : « فهو ـ أى النقيض مردد بين ثلاثة لا بين اثنين » .

وواضح من اعتراضهما أنهما كانا ينتظران من « الشيخ الرئيس » أن =

= يسلك مسلكهما فى شرح النقيض ، فيجعله مردداً بين ثلاثة ، لا بين اثنين.

ولكن ينبغى أن يلاحظ أن اصطلاح « الشيخ الرئيس » فى الوجودية ـ التى يختلفان هنا فى تحديد نقيضها ـ يختلف عن اصطلاح « صاحب البصائر » .

فهى عند « الشيخ الرئيس » مايذكره بقوله ص٩٦ : « والقضايا التى فيها ضرورة ، بشرط غير الذات ، فقد تخص باسم المطلقة ، وقد تخص باسم الوجودية كما خصصناها به ، وإن كان لاتشاح فى الأسماء » .

وأما هى عند «صاحب البصائر» فكما يرويه «الشيخ عبده» بقوله: « تقدم أنه سمى بالوجودية ما كان الحكم فيها خاليا عن الضرورة مادامت ذات الموضوع؛ بأن يكون الثبوت مشروطا بعدم الدوام ، وهو مايسميه قوم بالمطلقة .

غير أن المصنف راعى فى تسميتها بالوجودية ، شرط أن لاتكون شاملة لما فيه ضرورة ذاتية .

فإذا راعيت أن الدوام فى الكلى يستلزم الضرورة عنده ، فكأنه اشترط أيضاً أن لا يكون فى الكلية الوجودية دوام فتكون الكلية الوجودية عنده قد قيدت باللادوام واللاضرورة » .

ولقد مر بك فى ص٩٥ أن استلزام الدوام للضرورة الذى يستمسك به « صاحب البصائر » لايقره « الشيخ الرئيس » .

فإذا كان هذا الاستلزام أساسا ضروريا لجعل «الوجودية» مقيدة باللادوام واللاضرورة معا . وكان هذا الأساس غير قائم عند « الشيخ الرئيس » فلا تكون عنده مقيدة باللادوام واللاضرورة معا .

ومما يؤيد أن اصطلاح « صاحب البصائر » فى « الوجودية » يخالف اصطلاح « الشيخ الرئيس » قول «الشيخ عبده» : « . . . ويكون نقيضا=

=للوجودية ، على أنها شاملة للوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية ، فى اصطلاح غير المنصف » .

فبينا هى « عند صاحب البصائر » مقيدة باللاضرورة واللادوام معا ، إذا هى عند « الشيخ الرئيس » شاملة لأمرين : الوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية .

إستمع إلى « الإمام الرازى » فى « لباب الإشارات » يقول ص ١٥ : « لاشك أن الضرورى أخص من الدائم ، فيكون اللاضرورى أعم من اللادائم لامحالة .

وإن فسرت الوجودى بأنه الذى بين الحكم فيه ، بأن لا يكون ضروريا ؛ دخل فيه غير الدائم ، والدائم الخالى عن الضرورة .

وإن فسرته بأنه الذى بين الحكم فيه بشرط أن يكون ـ كذا ، وصوابه أن لا يكون ـ دائما ، خرج عنه الدائم الخالى عن الضرورة .

وسمينا الأول بالوجودى اللاضرورى ، والثانى بالوجودى اللادائم » .



وإذا ثبت أن اصطلاح « الشيخ الرئيس » فى القضية الوجودية ، غير اصطلاح « صاحب البصائر » ؛ فإنى أسائل « صاحب البصائر » و« الشيخ عبده » ، كيف جاز لهما أن يعترضا على « الشيخ الرئيس » ، حيث جعل نقيض الوجودية ، مرددا بين اثنين فقط ، ولم يجعله مرددا بين ثلاثة كمثل صنيعهما ؟ !

فما دام معنى القضية مختلفا ؛ فليس بدعا أن يختلف النقيض تبعا لاختلاف

معنى القضية .

فهل اعتراضهما على «الشيخ الرئيس» منصب على تفسير الوجودية، حتى=

= إذا ماوافقهما على تفسيرها وافقهما حتما على نقيضها ؟!

إن كان الأمر كذلك فليس هذا مقامه ، وإنما مقامه ، حيث تشرح القضايا ويبين معنى كل منها ، وهو مقام سبق .

أم اعتراضهما منصب على تحديده للنقيض ، مع تسليمهما له تفسيره للقضية الوجودية بما اصطلح هو عليه ؟! فكأنهما يريان ـ على هذا الاحتمال الأخير ـ أن نقيض الوجودية ـ سواء فى ذلك المعنى الذى اصطلح هو عليه ، والمعنى الذى اصطلحا هما عليه ـ أمر واحد ، وهو مردد بين اثنين لا بين ثلاثة .

ولعل القرائن تؤيد هذا الاحتمال الأخير ، إستمع إلى « الشيخ عبده » يقول : « فهو مردد بين ثلاثة لا بين اثنين ـ كما ترى ـ ويكون نقيض الوجودية على أنها شاملة للوجودية اللادائمة ، والوجودية اللاضرورية فى اصطلاح غير المصنف » .

فهو يرى أن النقيض المردد بين ثلاثة ، كما هو نقيض للوجودية فى اصطلاح « صاحب البصائر » ، هو أيضا نقيض لها فى اصلاح غيره .

***

بقى أمران أحب أن أنبه إليهما .

أما أولهما ، فهو مايرويه « صاحب البصائر » من أن النسخ التى تيسرت له من كتاب « الإشارات » كلها تردد النقيض بين اثنين فقط وعلى هذا بنى اعتراضه على « الشيخ » ، ولكن هامش طبعة « ليدن » يروى أن بعض النسخ تضيف بعد كلمة « بالضرورة » فى قوله «بالضرورة بعض « ح » « ب » أو « ب » مسلوب عنها كذلك » . كلمة « دائما » .

ويقول « صاحب هذا الهامش » : إن هذه النسخة تكرر كلمة « دائما » بعد قليل ، ولم يعين بالضبط موضعها ، والأنسب بها بعد قوله « كذلك » . =

= ولو أن « صاحب الهامش » كان دقيقا فى اخراجه للكتاب ، لذكر فى الهامش نص هذه النسخة حرفيا ، فكان يكفينا ويكفى غيرنا مؤنة الحزر والتخمين؛ ولكن يكاد يكون متعينا ماذهبنا إليه من بيان مواضع هذه الكلمات ، فيصير النص بمقتضى هذه النسخة هكذا :

« بالضرورة دائما بعض « ج » « ب » ، أو « ب » مسلوب عنها كذلك أو دائما » وعلى هذا يكون موافقا لرأى « صاحب البصائر » ويكون النقيض مرددا بين ثلاثة لابين اثنين ، ونص هذه النسخة هو الطلبة التى كان ينشدها صاحب البصائر وفى نص هذه النسخة ما يدل على أن « صاحب البصائر » و « الشيخ عبده » - رغم معرفتهما بأن اصطلاح « الشيخ الرئيس » فى « المطلقة الوجودية » يخالف اصطلاحهما - يريان أن النقيض - حتى على مذهب « الشيخ الرئيس » - يجب أن يكون مردداً بين ثلاثة أجزاء لابين اثنين ، أى أنه يجب أن يكون كما ترويه هذه النسخة .

هذا . ويقول « الشيخ عبده » فى ص ٩١ من البصائر : وقد راجعت منطق الإشارات فى باب التناقض ، فإذا عبارتها « فإذا قلنا : كل « ج » « ب » على الوجه الذى ذكرنا - أى وجودية - كان نقيضه : ليس إنما بالوجود كل « ج » « ب » : أى بل إما بالضرورة بعض « ج » « ب » أو « ب » مسلوب عنها كذلك». قال الطوسى « وفى بعض النسخ أى بل إما دائما بعض « ج » « ب » أو مسلوب عنها كذلك ، والصحيح هو الأخير وحده لأنه نقيض الوجودى اللادائم ، والأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين ، بل إنما هو نقيض الممكن الخاص ، ولعل السهو إنما وقع من الناسخين» . انتهى نص الشيخ عبده .
وأما ثانيهما ، فهو ماتفيده عبارة « صاحب البصائر » القائلة « وأفضل =

وإذا قلنا فيها : ليس ولا شيء[1] من « ج » « ب » : أى على الوجه الذى ذكرناه[2] ؛ كان نقيضه المقابل له ، ما يفهم من قولنا : بعض « ج » دائما ، له إيجاب « ب » ، أو سلبه .

لأنه إذا سبق الحكم : أن كل « ج » ينفى عنه « ب » وقتاً ما لا دائما ؛ فإنما يقابله ، أن يكون نفيٌ دائما ، أو إثبات دائما[3] .

ولا نجد قضية لا قسمة فيها مقابلة[4] ، أو يعسر وجودها .

= المتأخرين حكم فى الإشارات » :من أن « أفضل المتأخرين » فى اصطلاحه ، هو « الشيخ الرئيس » ، فيكون ذلك مؤيداً لما استنبطه « الشيخ عبده » وبنينا نحن عليه اعتراضنا على « صاحب البصائر » ، راجع مامر هامش ص٣٧ .

(١) شروع فى بيان نقيض السالبة الكلية بعد الفراغ من بيان نقيض الموجبة الكلية .

(٢) يقصد المعنى الذى خصه باسم الوجودية .

(٣) لا شك أنه لو كان النقيض كلياً دائم السلب أو دائم الإيجاب ، لكان أيضا مقابلا للإيجاب وقتا ما لا دائما ، إلا أنه لما كان لا يلزم من ثبوت الجزئى ثبوت الكلى ؛ ولكن يلزم من ثبوت الكلى ثبوت الجزئى ، اقتصروا على الأعم وهو الجزئى ، فكان النقيض جزئيا دائما ، سالبا أو موجبا .

(٤) لعله يعنى أننا لا نجد قضية ليس فيها مقابلة بين النفى والإثبات ، تصلح أن تكون نقيضا ؛ وعلى أقل تقدير فإنه يعسر وجود هذه القضية .

ولعلك لا تزال على ذكر من نقيض الموجبة الكلية الوجودية ، وأنه كان مردداً بين جزئين نفيا وإثباتا ، فى نظر « الشيخ الرئيس » ، وبين ثلاثة أجزاء ، فى نظر « صاحب البصائر » وشارحه « الشيخ عبده » .

ولعل العسر الحاصل هنا حول إيجاد قضية واحدة تكون نقيضا للسالبة =

ونقيض قولنا : بعض « ج » « ب » ، بهذا الوجه ؛ لا شيء من « ج » إنما هو بالوجود(١) « ب » .

= الكلية الوجودية ؛ قائم نظيره هناك حول إيجاد قضية واحدة تكون نقيضا للموجبة الكلية الوجودية ؛ لذلك هممت أن أقول فى شرح قولة الشيخ الرئيس : « ولا نكاد نجد قضية ... الخ » : إنها راجعة إلى نقيض السالبة الكلية ، كما هى راجعة أيضا إلى نقيض الموجبة الكلية . لولا أنى وجدت « صاحب البصائر » ـ وهو يكاد يحاكى « الشيخ الرئيس » ـ يقتصر على وضعها إلى جانب السالبة فقط فيقول ص ٦٨ : « وأما الكلية السالبة الوجودية فتكذب :

إما لأن الصدق إيجاب ضرورى فى الكل أو البعض .

أو إيجاب دائم فى البعض غير ضرورى .

أو سلب ضرورى فى الكل أو البعض .

ولا نجد لهذه القضايا إيجابا واحداً تشترك فيه ، كما كان يوجد هناك سلب واحد ، وهو سلب الوجود ، فلا بد من أن نقول : نقيضها ليس بالوجود لاشيء من « ب » « ج » ، ويلزمه : بعض « ب » إما دائم له إيجاب « ج » أو سلبه عنه بالضرورة » .

غير أن صنيع « صاحب البصائر » لن يثنينى عما أريد أن أفهمه فى عبارة « الشيخ الرئيس » ، بل إنى لأجعل منه موضعا للنقد والاعتراض ، حيث لم يحاول أن يفهم هذا الفهم .

(١) فى استطاعتك أن تفهم هذا النقيض فى ضوء ما مر من شرح نظائره وقد شرحها « صاحب البصائر » فقال ص ٦٨ : « ونقيض قولنا : بعض =

ونقيض قولنا : ليس بعض « ج » « ب » : أى ليسية بهذا المعنى ؛ هو قولنا : كل « ج » ، إما دائما « ب » ، وإما دائما ليس « ب » .

ولا تظنن أن قولنا : ليس بالإطلاق شىء من « ج » « ب » ، الذى هو نقيض قولنا : بالإطلاق شىء من « ج » « ب » ؛ هو فى معنى قولنا : بالإطلاق ليس شىء من « ج » « ب » ؛ لأن الأولى قد تصدق مع قولنا :

= « ب » « ج » بالوجود ؛ قولنا : ليس بالوجود شىء من « ب » « ج »، بل إما كل « ب » « ج » بالضرورة . أو « ج » مسلوب عن كله دائما » .

إلا أنه ينبغى أن يلاحظ أن « صاحب البصائر » ، لما كانت الضرورة الكلية عنده ، هى والدوام الكلى شيئا واحداً ، لم ير بأسا فى أن يستعمل أى العبارتين شاء ، لكن « الشيخ الرئيس » يرى بينهما فارقا ، لذلك ينبغى تمشيا مع هذه التفرقة أن نقول : « دائما » بدل قول « صاحب البصائر » بالضرورة . ومما يؤيد ذلك قول « صاحب البصائر » نفسه ص ٦٩ : « وبهذا التحصيل الذى ذكرناه ، تعرف أن الدائم لا بد من إيراده فى لازم نقيضى المطلقة العامة ، والوجودية ولكن فى المطلقة العامة ، يكفى إيراده فى الأصل بنفسه مخالفا لها فى الكيفية .

وأما فى هذه فليس هو بنفسه النقيض ، بل لازم النقيض ، ثم يكون مردداً بين ما يوافقها وما يخالفها فى الكيفية .

ولما كان اللازم فى المطلقة العامة غير مردد ، تعين ذكر الدوام فيما يخالفها فى الكيفية ، الذى هو اللازم بلا تردد .

وأما فى هذه ، فلما تردد لازم نقيضها بين الموافق والمخالف ، فلا بد من ذكره فيما يخالفها وما يوافقها ، لا فيما يخالفها فقط » .

بالضرورة كل « ج » « ب » ولا تصدق معه الأخرى[1] .

فإن أردنا أن نجد للمطلقة نقيضاً من جنسها ؛ كانت الحيلة فيه ، أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين .

وذلك مثلا أن يكون الكلى الموجب المطلق هو الذى ليس إنما الحكم فى كل واحد فقط ، بل وفى كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ، ووضع معه : على مايجب أن يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السالب الكلى .

حتى يكون قولنا : كل « ج » « ب » ؛ إنما يصدق إذا كان كل واحد من « ج » « ب » ، وفى كل زمان له ، وفى كل وقت .

حتى إذا كان فى وقت ما موصوفاً بأنه « ج » بالضرورة،أو غير الضرورة وفى ذلك الوقت لا يوصف بـ « ب » ؛ كان هذا القول كاذباً ، كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى .

فإذا اتفقنا على هذا ؛ كان قولنا : ليس بعض « ج » « ب » على الإطلاق؛ نقيضاً لقولنا : كل « ج » « ب » .

وقولنا : بعض « ج » « ب » على الإطلاق ؛ نقيضاً للسالبة الكلية .

لكنا نكون قد شرطنا زيادة على مايقتضيه مجرد الإثبات والنفى .

ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودى بهذا الشرط ؛ لأنه ليس[2] إذا كان

---

(١) لأن الأولى سالبة الإطلاق ، والأخرى مطلقة السلب ، وفرق بينهما .

(٢) هذا النفى متسلط على قوله : « يكون بالضرورة » .

كل « ج » « ب » كل وقت يكون فيه « ج » ؛ يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو « ب » . وقد عرفت هذا .

والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم فى أمثلتهم واستعمالاتهم ، أن يصالحونا على هذا . وبيان هذا فيه طول .

وإن كانت الحيلة أيضاً[1] ، أن نجعل قولنا : كل « ج » « ب » ، إنما يقصد فيه قصد زمان بعينه ؛ لا يعم كل آحاد « ج » ، بل كل ماهو « ج » موجوداً فى ذلك الزمان .

وكذلك قولنا : ليس شىء من « ج » « ب » ؛ أى من « جيمات » زمانٍ موجودٍ بعينه .

وحينئذ فإنا إذا حفظنا فى الجزئيتين ذلك الزمان بعينه ، بعد سائر مايجب أن يحفظ ، مما حفظهُ سهلٌ ؛ صح التناقض .

وقد قضى بهذا قوم ؛ لكنهم أيضا ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا الأصل . ومع ذلك فيحتاجون إلى أن يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غناء وليرجع فى تحقيق ذلك إلى كتاب « الشفاء »[2] *

---

(١) لعل هذا معطوف على قوله سابقا : « فإن أردنا أن نجد للمطلقة نقيضا من جنسها ؛ كانت الحيلة فيه ... الخ ».فيكون هناك محاولتان لإيجاد نقيض للمطلقة من جنسها .

(٢) والإحالة على كتاب « الشفاء » فى قسم « المنطق » ، لا يتنافى مع ما ذهبنا إليه فى المقدمة : من أن كتاب «الإشارات» كتاب له اتجاه خاص =

إشارة إلى تناقض سائر ذوات الجهة :

أما الدائمة فمناقضتها تجرى على نحو مناقضة الوجودية التى بحسب الحيلة الأولى[١] ، وتقرب منه ، فليعرف من ذلك .

= غير اتجاه كتاب « الشفاء » ، لأن المنطق أداة للعلوم ليس فيه ماتقتضى المصلحة إخفاءه عن العامة . بدليل أن « الشيخ الرئيس » لم يأخذ العهد على قارىء كتاب « الاشارات » بإخفاء مافيه عن العامة إلا ابتداء من قسم الطبيعيات .

(١) يشير إلى مامر له من قوله ص١٣٧ « فإن أردنا أن نجد للمطلقة نقيضا من جنسها ؛ كانت الحيلة فيه أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين .

وذلك مثلا أن يكون الكلى الموجب المطلق ، هو الذى ليس إنما الحكم على كل واحد فقط ؛ بل وفى كل زمان كون الموضوع على ماوصف به، ووضع معه، على ما يجب أن يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السالب الكلى .

حتى يكون قولنا : كل « ج » « ب » إنما يصدق إذا كان كل واحد من « ج » «ب» ، وفى كل زمان له ، وفى كل وقت ، حتى إذا كان فى وقت ما موصوفا بأنه « ج » بالضرورة أو غير الضرورة ، وفى ذلك الوقت لايوصف بـ « ب » ، كان هذا القول كاذبا ؛ كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى .

فإذا اتفقنا على هذا كان قولنا : ليس بعض « ج » «ب» على الإطلاق ؛ نقيضا لقولنا : كل «ج» «ب» .

وقولنا : بعض «ج» «ب» على الإطلاق نقيضا للسالبة الكلية » . =

وأما قولنا : بالضرورة كل « ج » « ب » ، فنقيضه ليس بالضرورة كل « ج » « ب » : أى بل ممكن بالإمكان الأعم ـ دون الأخص والخاص ـ أن لا يكون بعض « ج » « ب » . ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان فى هذا الموضع (١) .

وأما قولنا : بالضرورة لا شىء من « ج » « ب » ، فنقيضه ليس بالضرورة لا شىء من « ج » « ب » : أى بل ممكن أن يكون بعض « ج » « ب » ، بذلك (٢) الإمكان دون إمكان آخر .

وعلى هذا فيكون نقيض الموجب الكلى الدائم ، السالب الجزئى المطلق .

ونقيض السالب الكلى الدائم ، الموجب الجزئى المطلق .

(١) مر بنا هامش ص١١٣ : أن قولنا : يمكن أن لا يكون ، يلزمه ليس بضرورى أن يكون ، وليس بممتنع أن لا يكون .

ولعل مما يفيد فى إيضاح هذا المقام نقل عبارة « صاحب البصائر » قال ص٦٩ «وأما القضايا الضرورية التى لا شرط فيها .

فقولنا : بالضرورة كل «ب» «ج» ؛ نقيضه ليس بالضرورة كل «ب» «ج» بل ممكن أن لا يكون كل «ب» «ج» لأنا إذا كذبنا الموجبة الضرورية ، ورفعناها بالسلب ، فربما كان كذبها :

لأن الحق هو الإيجاب الوجودى ، أو الممكن .

أو كان كذبها ، لأن الحق هو السلب الضرورى .

وتشترك الثلاثة فى السالب الممكن العامى .

وقد بينا من قبل فى المتلازمات :

أن قولنا : ليس بواجب أن يكون ، يلزمه ممكن أن لا يكون بالمعنى العامى» .

(٢) يشير إلى الإمكان الأعم ، قال «صاحب البصائر» ص٦٩ : «وقولنا :

وقولنا : بالضرورة بعض « ج » « ب » يقابله على القياس المذكور[١] ، ممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » ، أي بالإمكان الأعم .

وقولنا : بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » ، يقابله على ذلك القياس، قولنا ممكن أن يكون كل « ج » « ب » : أي الإمكان الأعم .

وهذا الإمكان[٢] لا يلزم سالبُه موجبَه ، ولا موجبُه سالبَه[٣] . فاحفظ ذلك ولا تَسْهُ فيه سهو الأولين .

وقولنا : ممكن[٤] أن يكون كل « ج » « ب » بالإمكان الأعم ؛ يقابله

= بالضرورة لاشيء من «ب» «ج» نقيضه الحقيقي،ليس بالضرورة لاشيء من «ب» «ج» ، بل إما بالإمكان الخاص «ج» مسلوب عن بعض «ب»، أوموجب عليه بالضرورة .

ويدخلان تحت قولنا : يمكن أن يكون بعض «ب» «ج» الإمكان الأعم» .

(١) أي فيما سبق له عند بيان نقيض الموجبة الكلية ص١٤٠ ، و بناء على هذا القياس يكون نقيضها الحقيق ، ليس بالضرورة شيء من «ج» « ب » ، ويلزمه ممكن أن لا يكون شيء من «ج» «ب» بالإمكان الأعم .

(٢) يشير إلى الإمكان الأعم .

(٣) أي كما في الإمكان الخاص مثلا ، فإن سالبه وموجبه متلازمان .

(٤) لما انتهى من الحديث عن نقيض الضرورة ، انتقل إلى الحديث عن نقيض الإمكان . غير أنه يلاحظ أن حديثه كان عن « الضرورة غيرالمشروطة» فقط ، وترك الحديث عن الضرورة المشروطة . ولعله اكتفى عن الضرورة =

= المشروطة بما ذكره ص ١٢٦ بيانا لنقيض المطلقة الخاصة المعروفة عنده بالوجودية، فإنها عنده تساوى الضرورية المشروطة .

ولكن نظرا لأن ماهناك كان موجزا ، فإنى أزيدك فى هذا المقام إيضاحا بما لـ « صاحب البصائر » فيه ، قال ص ٧٠ .

« وأما الضروريات المشروطة :

فالمشروطة بشرط اتصاف الموضوع بما وصف به ، قد عرفت انقسامها : إلى مايدوم الحمل ، بدوام كون الموضوع موصوفا بما وصف به .

وإلى مالايدوم ، ولكن لايثبت إلا عند اتصاف الموضوع بهذا الوصف .

والتى يدوم محمولها مادام الموضوع موصوفا :

فقد يكون اتصاف موضوعها بذلك الوصف مادام موجوداً .

وقد لا يكون مادام موجودا ، بل يعرض ذلك الوصف ويزول والذات باقية .

فأخذت القضية على وجه يعم هذين القسمين الآخرين ، وذلك الوجه هو دوام المحمول ، مادام الموضوع موصوفا ، كان ذلك الوصف دائما أو غير دائم .

فنقيض الكلية الموجبة منها ، وهى كل «ب» مادام « ب » هو « ج » : ليس كل «ب» مادام «ب» فهو «ج» ، بل إما أن لا يكون «ج» ، أو يكون وقتا من أوقات كونه «ب» دون وقت ـ قال الشيخ عبده تعليقا على قوله « بل إما أن لا يكون ... الخ » : أى بعض « ب » إما أن لا يكون «ج» بالإمكان العام فى جميع الأوقات ، أو فى جميع أوقات كونه «ب» أو لا يكون «ج» مادام «ب» ، بل يكون « ج » فى بعض أوقات الوصف دون بعض : ويعم الجميع الحينية الممكنة ، وهى بعض «ب» ليس «ج» بالإمكان العام حين هو «ب» ؛ =

= لأنه إن صدق السلب فى جميع الأوقات ، أو جميع أوقات الوصف ، أو فى بعض أوقاته ؛ صدقت الحينية ؛ لأن المحمول قد سلب عن الموضوع ، فى بعض أوقات اتصافه بالموضوع على كل حال من هذه الأحوال . ولهذا قال الجمهور : إن نقيض المشروطة العامة هو الحينية الممكنة — .

ونقيض لاشىء من «ب» «ج» مادام «ب» : ليس لاشىء من «ب» «ج» مادام «ب» ؛ بل بعض «ب» إما دائما مادام «ب» هو «ج» ، وإما وقتا من أوقات كونه «ب» هو «ج» .

ونقيض بعض «ب» «ج» مادام «ب» ليس شىء من «ب» مادام «ب» موصوفا بـ «ج» ؛ بل إما أن لا يكون «ج» ، أو يكون وقتا دون وقت .

ونقيض ليس بعض «ب» «ج» مادام «ب» : كل «ب» مادام «ب» إما دائما «ج» وإما وقتا .

وإن أخذنا الموضوع بحيث لايدوم اتصافه بذلك الوصف ، ولكن المحمول دائم دوام ذلك الوصف .

فنقيض الموجبة الكلية منها وهى كل «ب» مادام «ب» فهو «ج» : ليس كل «ب» إنما يكون «ج» مادام موصوفا بعروض «ب» له ؛ بل إما دائما ، وإما لا فى وقت ألبتة ، أو فى بعض أوقات كونه «ب» ، وإما فى غير وقت كونه «ب» بل فى وقت له آخر .

ونقيض قولنا : لاشىء من «ب» «ج» مادام «ب» : ليس لاشىء من «ب» مادام موصوفا بـ «ب» ، عارض له «ج» ، بل :

إما دائما مسلوب عن كله ، أو عن بعضه .

أو موجب كذلك .

أو وقتا من أوقات كونه «ب» يوجب له «ج» . =

= أو يسلب عنه وقتا آخر غير وقت كونه «ب» .

ونقيض قولنا : بعض « ب » « ج » مادام «ب» ليس شيء من «ب» إنما يكون «ج» مادام موصوفا بـ « ب » عارضا له « ب » ؛ بل :

إما دائما .

أولا في وقت ألبتة .

أو في بعض أوقات كونه « ب » .

وإما في غير وقت كونه « ب » ، بل في وقت آخر .

ونقيض قولنا : ليس بعض « ب » « ج » مادام « ب » : ليس « ج » مسلوبا عن بعض « ب » مادام « ب » عارضا له ، بل .

إما مسلوب عن كله دائما .

أو في وقت آخر غير وقت كونه « ب » .

أو موجب لكله دائما .

أو وقتا من أوقات كونه « ب » .

وأما الضروريات المشروطة بشرط وقت ، سواء كان ذلك الوقت من أوقات اتصاف الموضوع بالوصف الذي وضع معه ، أو وقتا آخر ، فلا يخلو :

إما أن يكون ذلك الوقت معينا ، أو غير معين .

فإن كان معينا ، فطريق أخذ النقيض فيها : أن يقصد قصد ذلك الزمان بعينه ، في القضيتين .

وإن لم يكن الزمان معينا ، فنقيضها كنقيض الوجودي لاغير .

وأما ماشرطه دوام المحمول ، فلا فائدة في أخذ نقيضها ، ولا خفاء =

على سبيل النقيض ، ليس بممكن أن يكون كل « ج » « ب » ؛ ويلزمه، بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » .

وتمم أنت من نفسك سائر الأقسام[1] ، على القياس الذى استفدته .

= بكذب السالبة فيها .

فإنك إذا قلت : كل إنسان ماش بالضرورة مادام ماشيا . وقلت فى النقيض ليس بالضرورة كل إنسان ماشيا ، مادام ماشيا ؛ بان كذب السالبة لا محالة » .

(١) مادام معروفا أن نقيض الممكنة العامة ، هو الضرورية ؛ يهون الأمر ؛ إذ يكون :

نقيض الموجبة الكلية الممكنة العامة: السالبة الجزئية الضرورية .

ونقيض السالبة الكلية الممكنة العامة . الموجبة الجزئية الضرورية .

ونقيض الموجبة الجزئية الممكنة العامة : السالبة الكلية الضرورية .

ونقيض السالبة الجزئية الممكنة العامة . الموجبة الكلية الضرورية .

قال فى « اللباب » ص ٢٢ : وأما الممكنة العامة فنقيضها الضرورية ؛ لأنا بينا أن نقيض الضرورية ، هو الممكنة العامة ؛ فوجب أن يكون نقيض الممكنة العامة ، الضرورية .

فقولك يمكن أن يكون ، نقيضه ، بالضرورة ليس .

وقولك يمكن أن لا يكون نقيضه، بالضرورة ليس » . =

وقولنا : ممكن أن يكون كل « ج » « ب » بالإمكان الخاص[1] ؛ يقابله ليس بممكن أن يكون كل « ج » « ب » . ولا يلزمه أنه ممتنع أن يكون ذلك أكثر من[2] لزوم أنه واجب ، بل لا يلـــزمه من باب الضرورة شيء . فاحفظ هذا .

وقولنا : ممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » . بهذا الإمكان ؛ يقابله ليس بممكن أن لا يكون شيء من « ج » « ب » . وكأنّ هذا القائل يقول : بل واجب أن يكون شيء من « ج » « ب » أو ممتنع . وكأنه يقول: بالضرورة بعض « ج » « ب » ، أو بالضرورة ليس بعض « ج » « ب » ، وليس يجمع هذين أمر جامع يمكنني في الحال أن أعبر عنه ، عبارة إيجابية، حتى

= ولعله من الواضح أن نقيض ، يمكن أن لا يكون هو بالضرورة يكون ، حتى يقابل الإيجاب السلب ، فيكون قوله « بالضرورة ليس » الصواب حذف « ليس » .

(١) مر بك معناه ص ٩٧ .

(٢) أي ليس أحدهما أولى من الآخر باللزوم ، بل الأمر دائر بينهما ، فاللازم واحد منهما لا بعينه ، قال « صاحب البصائر » ص ٧١ « وقولنا : كل « ب » « ج » بالامكان الخاص ، نقيضه ليس يمكن أن يكون كل « ب » « ج » ويلزمه : إما ممتنع أن يكون ، أو واجب أن يكون ، ولا يتعين أحدهما » . وكذلك قال « صاحب الالباب » ص ٢٢ .

يكون نقيض السالبة الممكنة ، موجبة .

ثم ما الذى يحوج إلى ذلك ؟ ! ، ومن المعلوم أن قولنا : ممكن أن لا يكون ، فى الحقيقة إيجاب .

هذا . وأما قولنا : ممكن أن يكون بعض « ج » « ب » بهذا الإمكان ، يناقضه قولنا : ليس بممكن أن يكون شىء من « ج » « ب » ؛ أى بل إما ضرورى أن يكون ، أو ضرورى أن لا يكون .

وقولنا : ممكن أن لايكون بعض « ج » « ب » ، يناقضه قولنا : ليس بممكن أن لايكون بعض « ج » « ب » : أى بالضرورة يكون كل « ج » « ب » ، أو بالضرورة يكون لاشىء من « ج » « ب » .

فهكذا يجب أن تفهم حال التناقض فى ذوات الجهة ، وتخلى [1] عما يقولون [2] * .

---

(١) هى إما « تتخلى » بالمضارع المحذوف منه إحدى التائين ، ويكون معطوفا على « تفهم » أى ويجب أن تتخلى .

وإما « تخل » فعل أمر محذوف حرف العلة .

(٢) مرّ بنا فى مواضع متعددة ، تعريض ابن سينا بمن سبقه من المناطقه ، بل هجومه عليهم أحيانا ، كقوله :

« ولا تسه فيه سهو الأولين » .

وقوله « وتخل عما يقول الأولون » .

ولعل الظروف تواتينا ــ لو تكرر ذلك فى أمور ذات بال ــ لنستعرض هذه =

إشارة إلى عكس المطلقات :

العكس : هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعا ، والموضوع محمولا ، مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب(١) بحاله .

= المخالفات ، ونتعرف قيمتها ، لندرك ـ ولو على وجه التقريب ـ ماعسى أن يكون لابن سينا من تجديد فى المنطق ، وإن ذلك ـ لو تم ـ يكون شيئا من المحاولات ، التى يجب أن تبذل ، لتعرف مدى الأثر الفكرى الذى أضافه الإسلاميون ، إلى ما وصل إليهم من تراث الأولين .

(١) فى نسخة بدون كلمة « والكذب » ،

وقد جرى الرازى فى « اللباب » على إضافة هذه الكلمة ، ثم زاد فى التعريف ما جعله أشمل من تعريف ابن سينا قال ص ٢٢ :

« العكس أن يجعل المحمول موضوعا ، والموضوع محمولا ، مع بقاء السلب والإيجاب ، والصدق والكذب ، بحاله .

وهذا حد عكس الحمليات ، فإن أردت حد العكس المطلق ، قلت : أن يجعل المحكوم عليه محكوما به ، والمحكوم به محكوما عليه » .

وقد جرى أيضا « صاحب البصائر » ص ٧٢، على اعتبار كلمة« والكذب» داخلة فى التعريف .

أما « صاحب الشمسية » فقد جرى على إلغائها من التعريف ، فقال : حـ٢ ص ١٤٠ .

« العكس المستوى : عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية ثانيا ،والثانى أولا ، مع بقاء الصدق والكيف بحالها » .

=

= وقال شارحه « القطب الرازى » :

« وإنما اعتبروا اللزوم فى الصدق ، لأن العكس لازم من لوازم القضية ، ويستحيل صدق الملزوم ، بدون صدق اللازم .

ولم يعتبروا بقاء الكذب ، إذ لم يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم ، فإن قولنا : كل حيوان إنسان ، كاذب ، مع صدق عكسه ، وهو قولنا : بعض الإنسان حيوان » .

ومما هو مفيد فى هذا المقام مايذكره أيضا « شارح الرسالة » ، وهو بصدد شرح التعريف قائلا :

« وليس المراد ببقاء الصدق ، أن العكس والأصل ، يكونان صادقين فى الواقع ، بل المراد ، أن الأصل يكون ، بحيث لو فرض صدقه ، صدق العكس » .

وهذه هى الناحية الصورية التى يعنى بها المنطق القديم ، والتى يأخذها عليه رجال المنطق الحديث . فهو يعنى — أكثر ما يعنى — بالقالب ، ولا يعنى مثل هذه العناية بطريق امتحان المادة ، والتأكد من صدقها فى الواقع ، بالقدر الذى تتسع له طاقة الإنسان .

وليس معنى هذا — كما يريد أن يفهم بعض الباحثين — أنه لا يعنيه صدقها حين يستعملها مقدمة دليل أو نتيجة له . وإلا لم يصح تعريفه بأنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر » .

ففرق كبير بين أن لايضع الوسيلة التى تتأدى بالباحث إلى امتحان القضية والتأكد من صحتها ، تاركا ذلك إلى العلوم المختلفة ، فإن لكل علم طرائقه ووسائله ؛ وبين أن يشترط صحتها ليتوصل بها إلى لازم صحيح . =

وقد جرت العادة أن يبدأ ، بعكس السالبة المطلقة الكلية ، ويبين أنها منعكسة مثل نفسها .

والحق أنه ليس لها عكس إلا بشيء من الحيل التى قبلت ؛ فإنه يمكن أن يسلب الضحاك سلباً بالفعل ، عن كل واحد من الناس ؛ ولا يجب أن يسلب الإنسان عن شيء من الضحاكين : فربما كان شيء من الأشياء ، يسلب بالإطلاق عن شيء لايكون موجوداً إلا فيه ، ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه.

والحجة التى يحتجون بها لاتلزم إلا أن تؤخذ المطلقة على أحد الوجهين الآخرين[1] .

= أما « صاحب المعتبر » فهو ينحو المنحى الذى ارتضاه « صاحب الشمسية وشارحه » وإن لم يكن صريحا صراحتهما ، قال جـ ١ ص ١١٧ :

« العكس فى المقدمة هو تصيير محمولها موضوعا ، وموضوعها محمولا ، مع بقائها على ما كانت عليه ، من الإيجاب والسلب .

والمقصود منه ها هنا ، هو مايبق فيه حكم العكس من حكم الأصل ، وصدقه من صدقه .

فالموجبة الكلية المطلقة من الحمليات ، تنعكس بحيث يبقى صدقها موجبة جزئية .

كما يلزم الحكم بأن : بعض الحيوان إنسان ، من الحكم بأن : كل إنسان حيوان ، وصدقه من صدقه » .

(١) مرّ بنا أنه ذكر للقضية المطلقة معنيين : =

= أحدهما ما عبر عنه بقوله ص ٩١ :

« كل قضية فإما مطلقة عامة الإطلاق ، وهي التي بين فيها حكم ، من غير بيان ضرورته ، أو دوامه ، أو غير ذلك : من كونه حيناً من الأحيان ، أو على سبيل الإمكان » .

هذا هو أحد معني المطلقة عنده .

والثاني ما عبر عنه بقوله ص ٩٦ :

« والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات ، فقد تخص باسم المطلقة » . وواضح أن المعنى الثاني أصنافا كثيرة كما يفيده ظاهر العبارة ، وكما أوضحناه فيما مرّ هامش ص ٩٤ .

ذان هما المعنيان اللذان تستعمل فيهما القضية المطلقة .

ويلاحظ أن وصف ابن سينا للمعنيين اللذين لا تنتج الحجة إلا مع واحد منهما بـ « الآخرين » يفيد أن كلا هذين المعنيين غير الوجه الذي يريد من يخالفهم ابن سينا أن يجعلوا الحجة جارية فيه . فيكون إذن هنالك أوجه ثلاثة للقضية المطلقة :

وجه يدعى من خالفهم ابن سينا أن الحجة جارية فيه .

ووجهان آخران ، يرى ابن سينا أن الحجة جارية في أحدهما .

وإذا نحن تتبعنا مناقشة ابن سينا لمن خالفهم ، تبين لنا أن الوجه الذي كانوا يريدون إجراء الحجة فيه ، هو المعنى الأول الوارد في ص ٩١ .

فيتعين إذن أن يكون الوجهان الآخران اللذان يرى ابن سينا صحة جريان الحجة في أحدهما داخلين في نطاق المعنى الثاني ، وقد مرّ بنا الإشارة إلى أن =

وأما أن تلك الحجة كيف هى ؟ ، فهى أنا إذا قلنا :

ليس ولا شىء من « ج » « ب » فيلزم أن يصدق ، ليس ولاشىء من « ب » « ج » المطلقة .

وإلا لصدق (١) نقيضها ، وهو أن بعض « ب » « ج » المطلقة .

فلنفرض ذلك البعض شيئاً معينا ، وليكن « د » ، فيكون « د » نفسها « ج » و « ب » معاً ؛ فيكون شىء مما هو « ج » هو « ب » ، وذلك الشىء هو « د » المفروض ـ لا أن العكس الجزئى الموجب ، أوجبه ؛ فإنا لم نعلم بعد ، انعكاس الجزئى الموجب ـ وقد كنا قلنا : لا شىء مما هو « ج » « ب » ، هذا محال .

وأما الجواب (٢) عنها ، فهو أن هذا (٣) ليس بمحال ، إذا أخذ السلب

= هذا المعنى تحته أصناف كثيرة ، فلو قال ابن سينا « أحد الأوجه الأخرى » لكان أظهر .

(١) وفى نسخة « صدق » بدون لام .

(٢) شروع فى مناقشة هذه الحجة ونقدها .

(٣) يشير إلى الحكمين المختلفين :

الحكم بأن « لا شىء من « ج » « ب » .

والحكم بأن « بعض ما هو « ج » هو « ب » .

أما ان الجمع بين هذين الحكمين غير محال ، فلما سيذكره من أنه « قد يصدق سلب الضحاك بالفعل ، السلب المطلق ، عن كل واحد واحد من الناس ، وإيجابه على بعضهم » .

=

مطلقا ، لا بحسب العبارة [١] فقط [٢] ؛ فقد علمت أنهما فى المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل ، السلب المطلق ، عن كل واحد واحد من الناس ، وإيجابه على بعضهم .

وأما على الوجهين الآخرين [٣] من الأطلاق ، فإن السالبة الكلية تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها .

= وذلك إذا لم يكن زمان السلب والايجاب واحداً ، إذ الشأن فى القضايا المطلقة أن لا ينظر فيها إلى غير الحكم ، فيمكن صدقهما معا إذا اختلف زمنهما .

(١) فى نسخة « لا بحسب عادة العبارة » .

(٢) بل بحسب الاصطلاح العلمى الخاص بالقضية المطلقة فى أحد استعمالاتها على ما مرّ ذكره هامش ص ١٥٠ .

(٣) لقد مر له فيما سبق أن قال « إن الحجة التى يحتج بها مخالفوه فى الرأى ، لا تلزم إلا أن تؤخذ القضية المطلقة ، على أحد الوجهين الآخرين » لكنه يعود هنا فيقول : « وأما على الوجهين الآخرين من الاطلاق فإن السالبة الكلية تنعكس على نفسها بهذه الحجة » .

وهذا يفيد أن أكثر من وجه واحد تستطيع الحجة أن تنتج معه .

وقد جرى « الرازى » فى « اللباب » على مفاد النص الأول القاضى بأن الحجة تجرى فى وجه واحد ، وأهمل مفاد النص الثانى ، قال ص ٢٣ :

« والقدماء اعتقدوا أن السالبة المطلقة العامة تقبل العكس ، واحتجوا عليه ... الخ »

وساق الحجة التى ذكرها «الشيخ» وساق نفس مناقشة الشيخ لها ، ثم قال: =

وأما الحجة المحـــدثة التي لهم من طريق المباينة ، التي أحدثت بعـد المعلم الأول ، فلا نحتاج إلى أن نذ كرها ، فإنها وإن أعجب بها عالم ، مزورة ،

= « بل إن كانت السالبة عرفية ، استقامت هذه الحجة فيها ، فلا جرم قلنا : السالبة الكلية العرفية منعكسة ، فإذا صدق : لاشيء من « ج » « ب » مادام « ج » ؛ فلا شيء من « ب » « ج » ، مادام « ب » بهذه الحجة .

أما إن كانت السالبة عرفية خاصة ، فليس في الكتاب بيان عكسها » .

ولو أنه قال : فليس في الكتاب ادعاء عكسها ، لكان أدق ، لأن الكتاب ليس فيه بيان لعكس العامة ، كما ليس فيه بيان لعكس الخاصة ، وإنما فيه عبارتان متعارضتان ، إحداهما تدعى أن المنعكس وجه واحد ، والأخرى تدعى أن المنعكس وجهان !!!

أما « صاحب البصائر » فيقول في فهم هذه العبارة من كلام « الشيخ » ، ص ٧٤ :

« والقدماء : لما لم يحققوا نقيض المطلق ، واعتقدوه من جنس المطلق ، لم تستمر لهم هـذه الحجة ، لأن نقيض بعض « ج » « ب » على اعتقادهم ، لا شيء من « ج » « ب » مطلقا ، وهـذا لاينعكس ـ كما قدمناه ـ ولو انعكس أيضا مطلقا ، لم يكن بينه و بين الكلية الموجبة تكاذب ـ كما عرفت ـ .

وأما أفضل المتأخرين فقد رد على القدماء بما ذكرناه ، وخصص استمرار هذه الحجة بما شرط ضرورته دوام الموضوع ، موصوفا بما وصف به .

ورده عليهم متجه ، وأما تخصيصه الحجة بذلك النوع من المطلق ، مع استمرارها في عمومه ـ كما ذكرناه ـ فليس بوجيه » .

وقد بينا حالها فى كتاب « الشفاء » .

وأما الكلية الموجبة ، فإنها لا يجب أن تنعكس كلية ، فربما كان المحمول أعم من الموضوع .

ولا يجب أيضاً أن تنعكس مطلقة صرفة ، بلا ضرورة ، فإنه ربما كان المحمول غير ضرورى للموضوع والموضوع ضروريا[(١)] للمحمول ؛ مثل التنفس لذى الرئة من الحيوان ؛ فإنه وجودى ، ليس بدائم اللزوم ، ولكن[(٢)] ضرورى له الحيوانُ ذو الرئة ؛ فإن كل متنفس ، فإنه بالضرورة حيوان ذو رئة .

بل إنما[(٣)] تنعكس المطلقة ، مطلقة عامة تحتمل الضرورة .

لكن[(٤)] الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا موجبا لامحالة ؛ فإنه إذا كان كل « ج » « ب » كان[(٥)] لنا أن نجد شيئاً معينا هو « ج » و « ب »

---

(١) فى نسخة « ضرورى » .

(٢) فى نسخة « ولكنه » .

(٣) فى نسخة « ربما » .

(٤) عالج « الشيخ » بالنسبة للقضية الموجبة الكلية أمرين :

الأول : أنه لا يجب أن تنعكس كلية .

الثانى : أنه لا يجب أن تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة .

فقوله « لكن ... الخ » عود منه إلى استيفاء حكم الأمر الأول .

(٥) ساق « الرازى » فى « اللباب » دليلا آخر لإثبات هذه الدعوى ، فقال ص ٢٥ : =

فيكون ذلك « الجيم » « ب » ، وذلك « الباء » « ج » .

وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها ؛ فإن كان الكلى والجزئى الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها نقيض(١) ، برهن على أنها تنعكس

= « فإذا كان حقا كل « ج » « ب » ، كان حقا بعض « ب » « ج » ، وإلا دائما لا شىء من « ب » « ج » ؛ فدائما لا شىء من « ج » « ب » . وكل « ج » « ب » . هذا خلف » .

(١) فأما إذا لم يكن لها من جنسها نقيض ، حتى يمكن بوساطته إجراء دليل الخلف هذا ، فيكفى – بالنسبة للكلية – الدليل الذى ذكره « الشيخ » أولاً .

ومن هنا يظهر أن « الشيخ » كان أدق من « الرازى » فى هذه النقطة ؛ إذ أن الرازى قد إكتفى فى الاستدلال على عكس الكلية بدليل الخلف الذى نقلناه لك سابقا .

ولكن هذا الدليل لا يتم إلا فى حالة خاصة هى حالة ما إذا كان للمطلقة نقيض من جنسها .

أما « الشيخ » فقد بين أنه فى غير هذه الحالة يمكن استخدام الدليل الذى ذكره أولا .

وهذا من « الشيخ » جميل بالنسبة للكلية الموجبة ، أما بالنسبة للجزئية الموجبة ، فقد ذكر الشيخ أنه فى حالة ما إذا كانت من المطلقات التى لها من جنسها نقيض فيمكن استعمال دليل الخلف فى إثبات صحة العكس ؛ وسكت عن الحال الأخرى ، وهى حال ما إذا لم يكن لها من جنسها نقيض ، وكان عليه =

جزئية من طريق أنه إن لم يكن حقاً ، أن بعض « ب » « ج » فلا شيء من « ب » « ج » ، فلاشيء من « ج » « ب » .

وأما الجزئية السالبة ، فلا عكس لها ؛ فإنه يمكن أن لايكون[١] كل « ج » « ب » ثم يكون[٢] كل « ب » « ج » ؟ ليس ليس كل « ب » « ج »[٣] .

= أن يبين لنا طريق الاستدلال فى هذه الحال .

وعلى أية حال فهو خير من « الرازى » الذى أوهم أن دليله كاف فى جميع الحالات ، حيث قال ص ٢٥ :

«وأما الموجبة الجزئية فتنعكس فى جميع القضايا موجبة جزئية ممكنة عامة» ثم أحال فى دليلها على الاستدلال الذى ذكره فى جانب القضية الموجبة الكلية ، وهو دليل الخلف ، فقال :

« وبيانه ما تقدم فى الموجبة الكلية » .

(١) أى يمكن أن لا يكون كل إنسان ضحاكا بالفعل ، ويمكن صياغة ذلك فى هذه القضية : ليس كل إنسان ضحاكا بالفعل ، وهى سالبة جزئية صادقة .

(٢) أى وأيضا يصدق : كل ضحاك بالفعل إنسان ، وإنما ذكر هذه القضية ليحكم بوساطتها على أن العكس غير صحيح ، لأنه سيتعارض معها ، كما سنرى .

(٣) أى ليس ليس كل ضحاك بالفعل إنسانا .

يريد أن يقول : إنه لو كان للسالبة الجزئية التى مثلنا لها بـ « ليس كل إنسان ضحاكا بالفعل» عكس، لكان : ليس كل ضحاك بالفعل إنسانا صادقا، لكن=

مثل أن الحق هو أنه : ليس بعض الناس بضحاك بالفعل ، وليس بممكن أن لا يكون شيء مما هو ضحاك بالفعل إنسانا * .

إشارة إلى عكس الضروريات :

فأما السالبة الكلية الضرورية ، فإنها تنعكس مثل نفسها (١) ؛ فإنه إذا

= هذا الأخير كاذب لمناقضته للقضية المفروضة الصدق التي قلنا : إنه إنما ذكرها ليحتكم إليها ، وهي : كل ضحاك بالفعل إنسان .

ولما كان هذا الأخير كاذبا ولا يصلح عكسا للقضية الجزئية السالبة الصادقة نفاه الشيخ بقوله : « ليس » ، فـ « ليس » الثانية جزء من القضية السالبة التي كان يجرب صحة كونها عكسا ، و « ليس » الأولى نفي لصحة هذه التجربة ، وبهذا يفهم كيف تواردا معا على قضية واحدة .

ولقد أغرب « الشيخ » بهذا الأسلوب ولكن تجنب الشيوخ من بعده والآخذون عنه في الوقت ذاته ، هذا الإغراب ، فقال « صاحب اللباب » ص ٢٥ :

« وأما السالبة الجزئية فلا تقبل العكس ، لأن سلب الخاص عن بعض العام جائز ، وسلب العام عن بعض الخاص ، غير جائز » .

وقال « صاحب البصائر » ص ٧٥ :

« وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس ، فإن قولك : ليس كل إنسان كاتبا ، صادق ، ولا يصدق : ليس كل كاتب إنسانا .

وعلى الجملة : سلب الخاص عن بعض العام صادق ، ولا يصدق سلب العام عن بعض الخاص » .

(١) الظاهر من عبارته أنها تنعكس ضرورية ، وقد وافق على هذا الظاهر =

= « صاحب اللباب » فقال ص ٢٤ :

« وأما السالبة الضرورية – يعنى الكلية كما يظهر من المثال – فهى تنعكس سالبةضرورية ؛ فإنه إذا كان : بالضرورةلاشىء من « ج » « ب » فبالضرورة لاشىء من « ب » « ج » ، وإلا فليصدق نقيضه ، وهو : بالإمكان العام بعض « ب » « ج » ؛ وكل ما كان ممكنا ، لم يلزم من فرض وقوعه محال ؛ فليفرض بعض « ب » « ج » فحينئذ ينعكس بعض « ج » « ب » ؛ وكان : بالضرورة لاشىء من « ج » « ب » ، هذا خلف » .

وقد ذهب هذا المذهب « صاحب البصائر » ، فقال ص ٧٥ :

« وأما عكس الضروريات ، فالسالبة الكلية منها ، تنعكس سالبة ضرورية فإذا قلنا ... الخ » .

ووافقهما « صاحب المعتبر » فقال ص ١٢١ ج ١ :

« ويكون عكس السالبة الكليةالضرورية ، سالبة كلية ضرورية ؛ لأنه إذا انتفى شىء عن شىء بالضرورة ، فذلك الشىء منتف عنه بالضرورة أيضا ،سواء أخذت الضرورة بمعنى الدوام ، أو بمعنى مالابد منه » .

غير أن « صاحب الشمسية وشارحه » ، قد خالفا كل أولئك ، وذهبا مذهبا آخر ، قال ، « صاحب الشمسية » ج ٢ ص ١٤٦ :

« وأما الضرورية والدائمة المطلقتان – يعنى السالبتين – فينعكسان دائمة كلية لأنه ... الخ » .

وقال « شارحه » تذييلا لذلك ، بعد شرحه :

« ومن الناس من ذهب إلى انعكاس السالبة الضرورية كنفسها ، وهو =

كان بالضرورة « ب » مسلوبة عن كل « ج » ؛ ثم أمكن أن يوجد بعض « ب » « ج » ، وفرض ذلك ، انعكس ذلك ، وكان بعض « ج » « ب » على مقتضى الإطلاق الذى يعم الضرورى وغيره [١] ، وهذا لا يصدق ألبتة مع السلب الضرورى الكلى [٢] ، بل صدقه معه محال ، فما [٣] أدى إليه محال

= فاسد ؛ لجواز إمكان صفة لنوعين ، تثبت لإحداهما فقط بالفعل ، دون الآخر ، فيكون النوع الآخر مسلوبا ، عما له تلك الصفة بالفعل بالضرورة ، مع إمكان ثبوت الصفة له ، فلا يصدق سلبها عنه بالضرورة .

كما أن مركوب زيد ، يكون ممكنا للفرس والحمار ، ثابتا للفرس بالفعل ، دون الحمار فيصدق « لاشىء من مركوب زيد بحمار ، بالضرورة » ولا يصدق « لاشىء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة » لصدق نقيضه ، وهو : بعض الحمار مركوب زيد بالإمكان » .

(١) يشير إلى قوله : بعض « ج » ، « ب » ، الذى هو عكس لـ : بعض « ب » « ج » ، الذى فرض إمكانه بناء على عدم صحة عكس السالبة الضرورية كنفسها .

(٢) الذى هو الأصل القائل : لاشىء من « ج » « ب » بالضرورة ، ومفروض أن هذا الأصل صادق ، ومنافى الصادق كاذب . فإذن : بعض « ج » « ب » كاذب ، وهو عكس : بعض « ب » « ج » ، فيكون هذا أيضا كاذبا وإذا لم يصح أن يكون شىء من « ب » أى شىء كان ، هو « ج » يصدق لامحالة : لاشىء من « ب » « ج » . وهذا هو العكس المطلوب إثبات صدقه .

(٣) أى أن الذى أدى إلى هذا التناقض بين قولنا : بالضرورة لاشىء

ولك أن تبين ذلك بالافتراض ، فتجعل ذلك البعض « د » فتجد بعض ما هو « ج » ، قد صار « ب » ؛ وقد وضعت لاشىء من « ج » « ب » . هذا محال .

والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة ، بما بُيِّن من حكم المطلقة العامة ، لكن لا يجب أن تنعكس ضرورية ، فإنه يمكن أن يكون عكس الضرورى ممكنا ؛ فإنه ممكن أن يكون « ج » ـ كالضحاك ـ ضروريا له « ب » ـ كالإنسان ـ . و « ب » ـ كالإنسان ـ غير ضرورى له « ج » ـ كالضحاك ـ .

ومن قال غير هذا وأنشأ يحتال فيه فلا تصدقه ، فعكسها إذن الإمكان الأعم .

والموجبة الجزئية الضرورية ، أيضا تنعكس جزئية على ذلك القياس .

والسالبة الجزئية الضرورية ، لا تنعكس ـ لما علمت ـ ومثاله : بالضرورة

= من « ج » « ب » الذى هو الأصل المفروض صدقه . و بين : بعض « ج » « ب » الذى هو عكس القضية القائلة : بعض « ب » « ج » ؛ إنما هو ادعاء صدق هذه القضية الأخيرة ، فتكون هى المتعينة للكذب ، ضرورة أن النقيضين لا يكذبان ولا يصدقان، وهذا معنى قوله « فما أدى اليه محال » ، والذى أدى إلى التناقض هو هذان الطرفان .

أحدهما هو الأصل المفروض صدقه .

والآخر هو هذه القضية الأخيرة .

فتكون هى الكاذبة فيصدق نقيضها ونقيضها هو العكس المطلوب .

ليس كل حيوان إنسانا[١] ، ثم كل إنسان حيوان[٢] ، ليس ليس[٣] كل إنسان حيوانا *

إشارة إلى عكس الممكنات :

وأما القضايا الممكنة ، فليس يجب لها عكس فى السلب ؛ فإنه ليس[٤] ،

---

(١) هذا هو الأصل المدعى أنه لا ينعكس .

(٢) هـذه القضية ذكرت للحكم بوساطتها على عدم صحة العكس ، لأن العكس سيكون نقيضاً لها ، فإذا كانت هى صادقة ، كذب العكس ؛ ضرورة أن النقيضين لا يصدقان .

(٣) « ليس » الثانية ، مع باقى الجملة هى العكس ، ولما كان متنافياً مع تلك القضية المشار إليها آنفا ، والتى جىء بها للاحتكام إليها ، حكم بكذبه ؛ لذلك أتى « الشيخ » بـ « ليس » الأولى لسلب صحة أن يكون ذلك عكسا ؛ على نحو ما شرحناه بصدد القضية السالبة الجزئية المطلقة ، انظر ما مر ص١٥٧ .

(٤) مدخول « ليس » قوله الآتى « يجب » ، فكأنه قال :

« إنه إذا أمكن أن يكون : لا شىء من الناس يكتب ، فليس يجب أن يمكن ألا يكون أحد ممن يكتب إنسانا » .

ومعنى هذا الكلام : أنه إذا أمكن سلب الكتابة بالفعل ، عن جميع أفراد الإنسان ؛ فليس يلزم من هـذا أن يكون سلب الإنسان عن كل واحد ممن يكتب ، ممكنا . بل أكثر من هـذا ، ليس يلزم سلب الإنسان عن بعض من يكتب .

فقوله «أو بعض من يكتب إنسانا» معطوف على اسم «لايكون» وخبرها ،=

إذا لم يمتنع — بل أمكن — أن يكون لا شيء من الناس يكتب ؛ يجب أن يمكن — ولا يمتنع — أن لا يكون أحد ممن يكتب إنسانا ، أو بعض من يكتب إنسانا . . .

وكذلك هذا المثال، يبين الحال فى الممكن الخاص، والأخص[1]؛ فإن الشيء قد يجوز أن ينفى عن شيء ، وذلك الشيء لا يجوز أن ينفى عنه ؛ لأنه موضوعه الخاص الذى لا يعرض إلا له .

وأما فى الإيجاب ، فيجب لها عكس ؛ ولكن ليس يجب أن يكون فى الممكن الخاص مثل[2] نفسه . ولا تستمع إلى قول من يقول : إن الشيء إذا

= كأنه قال : وليس يجب أن يمكن أن لا يكون بعض من يكتب إنسانا . فلم يصح العكس لا كليا ولا جزئيا .

ولا شك أن « الشيخ » قد أغرب فى هذه العبارة . وقد وصل إلى معناها من أقرب طريق « صاحب البصائر » حيث قال ص ٧٧ :

« وأما الممكنات : فليس يجب لها عكس فى السلب ؛ إذ يجوز أن ينفى شيء عن شيء ، بالإمكان الخاص والعام جميعا ، وذلك المنفى عنه ، لا ينفى عن هذا ؛ لأنه موضوعه الخاص ، الذى لا يعرض إلا له : كما ضربنا من مثال الضحك والكتابة للإنسان ، إذ يصدق أن يقال : لا شيء من الناس بكاتب أو ضاحك ، ولا يصدق سلب الإنسان ، عن الكاتب والضاحك ، فإن كل كاتب أو ضاحك ، إنسان بالضرورة » .

(١) راجع بيان معنييهما فيما مر ص ٩٨ .

(٢) يستفاد من هذه العبارة ، ومما يأتى آخر الإشارة ، من مناقشة سؤال ورد ، =

كان ممكنا غير ضرورى لموضوعه ؛ فإن موضوعه يكون كذلك له .

وتأمل « المتحرك بالإرادة » كيف هو من الممكنات للحيوان ؟ وكيف الحيوان ضرورى له ؟! .

ولا تلتفت إلى تكلفات قوم فيه ؛ بل كل أصناف الإمكان تنعكس فى الإيجاب ، بالإمكان الأعم ؛ فإنه :

إذا كان : كل « ج » « ب » بالإمكان .

أو : بعض « ج » « ب » بالإمكان .

فبعض « ب » « ج » بالإمكان الأعم .

وإلا : فليس يمكن أن يكون شىء من « ب » « ج » .

فبالضرورة — على ما علمت[1] — لاشىء من « ب » « ج » .

وينعكس : بالضرورة لاشىء من « ج » « ب » .

هذا خلف .

وربما قال قائل : ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة ، وقوتها قوة الموجبة ؟ .

فنقول : إن السبب فى ذلك أنها — أعنى الموجبة — إنما تنعكس إلى موجب

= أن مذهب « الشيخ » فى الايجاب الممكن — سواء كان خاصا ، أو عاما — أنه ينعكس ممكنا عاما .

(١) يعنى من أحكام التناقض ، فراجعها ص١٤٥ ، وهامش ص١١٣ .

من باب الممكن الأعم ، فلا تحفظ الكيفية[١] .

---

(١) يعنى أننا لو عكسنا السالبة الممكنة الخاصة ، إلى ماتنعكس إليه الموجبة ــ لكونها فى قوتها ــ لوجب أن تنعكس السالبة ، إلى موجب من باب الممكن الأعم ، إذ ذلك هو ماتنعكس إليه الموجبة ، وفى هـذا خروج على القانون العام للعكس ، إذ يشترط فيـه بقاء الكيف ، وهنا يكون السالب قد انعكس إلى موجب .

فإن قيل : وما دام الموجب هنا فى قوة السالب ، والسالب فى قوة الموجب ، فلم لا نقلب هذا العكس الموجب إلى سالب ، ليصبح الأصل وعكسه سالبين ؟!.

قلنا : لو كان هـذا العكس الموجب ممكنا خاصا ، لأمكن قلبه سالبا ، إذ هما فى قوة واحدة ، ولكن هذا العكس الموجب ممكن عام ، وهو ليس فى قوة السالب. وهذا هو معنى قول « الشيخ » :

« ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص ؛ لأمكن أن تنقلب من الإيجاب إلى السلب ، فتعود الكيفية فى العكس ، لكن ذلك غير واجب » .

وقد أدى « صاحب البصائر » هـذا المعنى فى عبارة موجزة واضحة ، قال ص ٧٧ :

« وربما خطر ببال أحد أن السالبة الممكنة الخاصة ــ كلية كانت ، أو جزئية ــ فى قوة الموجبة ، والموجبة تنعكس ؛ فالسالبة لم لا تكون منعكسة ؟!

فيزيل شغل قلبه ؛ بأن عكس الموجبة ، موجبة ، بالامكان العامى ، والموجبة لا تصلح أن تكون عكسا للسالبة ؛ لمخالفة القضيتين فى الكيفية ، ولا يجب انقلابها من الايجاب إلى السلب ؛ لكونها من الممكن العامى » . =

ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص ؛ لأمكن ؛ أن تقلب من الإيجاب إلى السلب ، فتعود الكيفية فى العكس ، لكن ذلك غير واجب .

وقوم يدعون للسلب الجزئى الممكن عكساً ، بسبب انعكاس الموجب الجزئى الذى فى قوته .

وحسبانهم[١] : أن ذلك[٢] يكون خاصاً أيضاً ، ويعود إلى السلب . .

فظنهم باطل ؛ قد تتحققه مما سمعته .

ومن هذا المثال ، قولنا : يمكن أن يكون بعض الناس ليس بضحاك ، ولا تقول : يمكن أن يكون بعض ماهو ضحاك ، ليس بإنسان *

= وعبارة « صاحب البصائر » عامة ، قد جمعت الاستشكال بالسالبة الكلية ، والسالبة الجزئية ، فى سؤال واحد ، وأجابت عنه جوابا واحداً ، على ما رأيت .

وأما « الشيخ » فقد فصل « الكلية » عن « الجزئية » فى الاستشكال ، مع أن طريقة الايراد فيهما واحدة ، والجواب عنهما واحد . وما مرّ بك كان حديثا عن الكلية ، أما الحديث عن الجزئية ، فهو ما يتعرض له ، بقوله « وقوم يدعون ... الخ » .

(١) أى مستندهم الذى يعتمدون عليه .

(٢) أى عكس الموجب الجزئى الممكن الخاص ، يكون خاصا ؛ كما أن أصله خاص . ولكن ذلك غير صحيح ؛ كما مر بك ص ١٦٣ من أن عكس الممكن ـ أيا كان نوعه ـ ممكن عام ؛ ولذلك قال « الشيخ » : « فظنهم باطل قد تتحققه مما سمعته » يعنى من الحديث عن السالبة الكلية ص ١٦٤ .

النهج السادس



إشارة إلى القضايا ، من جهة مايصدق بها ونحوه :

أصناف القضايا المستعملة فيهما بين القائسين ، ومن يجرى مجراهم، أربعة :

مسلمات .

ومظنونات ومامعها .

ومشبهات بغيرها .

ومخيلات .

والمسلمات إما :

معتقدات .

وإما مأخوذات .

والمعتقدات أصنافها ثلاثة :

الواجب قبولها .

والمشهورات .

والوهميات .

والواجب قبولها :

أوليات .

ومشاهدات .

ومجربات ومامعها من :

الحدسيات .

والمتواترات .

وقضايا قياساتها معها .

فلنبدأ بتعريف أنحاء الواجب قبولها ، وأنواعها من هذه الجملة :

فأما الأوليات :

فهى القضايا التى يوجبها العقل الصريح ، لذاته ولغريزته ، لالسبب من الأسباب الخارجة عنه ؛ فإنه(١) كلما وقع للعقل التصور لحدودها(٢) بالكنه ، وقع له التصديق ؛ فلا يكون للتصديق فيه توقف ، إلا على وقوع التصور ، والفطانة للتركيب .

ومن هذه(٣) ماهو جلى للكل ؛ لأنه واضح تصور الحدود .

ومنها(٤) ماربما خفى ، وافتقر إلى تأمل ، لخفاء فى تصور حدوده ؛ فإنه إذا التبس التصور ، التبس التصديق .

وهذا القسم لايتوعر على الأذهان المشتعلة ، النافذة فى التصور .

وأما المشاهدات :

فكالمحسوسات(٥) ، وهى القضايا التى إنما نستفيد التصديق بها من الحس : مثل حكمنا بوجود الشمس ، وكونها مضيئة

---

(١) وفى نسخة « وإنه » .

(٢) وفى نسخة « بحدودها » .

(٣) وفى نسخة « ومن هذا » .

(٤) وفى نسخة « ومنه » .

(٥) لخص « الرازى » فى « اللباب » هذه الفقرة ، ثم علق قائلا ص ٢٥ :
« ولقائل أن يقول : هذا ضعيف لوجهين :

= أحدها أن القضايا الكلية ، لا يمكن استفادتها من الحس ، لأن الحس لا يفيد إلا الحكم ، على : هذه النار بالحرارة ، وعلى هذا الجمد بالبرودة.

وأما أن كل نار حارة ، وكل جمد بارد ، فالحس لا يفيده ألبتة ؛ والأقيسة المفيدة ، هى المركبة عن الكليات .

فإذن هذه الأوائل الحسية ، غير نافعة فى القياسات .

والثانى :

أن أغلاط الحس كثيرة ، والتمييز بين حقها و باطلها ، لا يحصل إلا بقوة العقل ، والقضايا الحسية ، لا يمكن جعلها من مبادئ العقل أوليا ، بل العقل مالم يفرض تحقيقها ، لم تكن مقبولة » .

ولقد لمس « الامام » برفق – فى اعتراضه الأول – ذلك البحث الذى عنى به المحدثون عناية فائقة ، وسموه « التجربة » ، ووضعوا له قواعد وأصولا ، بحيث أصبح طريقا من طرائق العلم المأمونة ، وذللوا تلك الصعوبة التى أدركها « الإمام » ، وكان موفقا فى إدراكها .

وفى ذلك يقول « الدكتور أبو العلا عفيفى » فى كتابه « المنطق التوجيهى » طبع « لجنة التأليف والترجمة والنشر » لسنة ١٩٣٨ ، ص ١٢٦ :

« أساس الاستقراء :

إذا كان الاستقراء العلمى الصحيح ، هو الاستقراء الناقص الذى نبتدئ فيه بفحص الجزئيات ، وننتهى إلى القوانين العامة ، فعلى أى أساس أو أسس نعتمد فى الحكم على الكلى ، مع أننا لم نتتبع سوى بعض جزئياته ؟!!.

إذا تناول أحد الزرنيخ فمات ، وإذا أعطينا الزرنيخ لبعض الحيوانات =

= ـ كالفيران مثلا ـ فماتت، فعلى أى شىء نعتمد عندما نحكم حكما عاما، فنقول: إن الزرنيخ يميت كل حيوان ، بما فى ذلك الانسان ؟!

لم نتوقع ، أن فلانا الذى تناول « الزرنيخ » سيموت إن لم يتدارك بالعلاج حالا ؟!

ولم نتوقع ، أن أى شخص سيتناول « الزرنيخ » فى المستقبل سيموت؟!.

بعبارة أخرى ما هو السبب ، الذى يحملنا على الاعتقاد ، بأن ما حدث فى الماضى ، سيحدث فى المستقبل ؟!

السبب فى ذلك أمران :

الأول : أنا نعتقد ، أن كل حادثة تحدث فى الكون ، أو كل تغير يحدث فى الأشياء ، أو كل ظاهرة من الظواهر ، لابد لها من سبب ، « علة » تحدثها ، والموت حادثة ، أو ظاهرة ، أو نوع من التغير ، فلا بد له من علة أحدثته .

فلما بحثنا عن العلة ، فى المثال المذكور ، وجدنا أنها « الزرنيخ » .

ولكن إلى هذا الحد فقط ، نستطيع أن نقول : إن « الزرنيخ » فى الحالات التى شاهدناها كان علة فى إحداث الموت ؛ لأنه لا يموت أحد بدون سبب من الأسباب .

الثانى :

ولكننا من ناحية أخرى نعتقد أن طبيعة الشىء الواحد ، واحدة فى جميع أفراده .

فإذا أثر « الزرنيخ » فى جسم من الأجسام فأماته ، فإنه يميت أى جسم آخر ، إذا أثر فيه نفس التأثير ؛ لأن طبيعة « الزرنيخ » واحدة ؛ وطبيعة =

= الجسم الحيوانى واحدة ـ على الأقل من حيث تأثره بالسموم ـ .

بعبارة أخرى : نعتقد أن حوادث الطبيعة ، تأتى على نسق واحد ، أو على نظام واحد : أو أن العلل المتشابهة ، ينتج عنها المعلولات المتشابهة .

قانونا العلية والاطراد فى وقوع الحوادث :

واعتقاد الإنسان : أن لكل معلول ـ حادثة ، أو تغير ، أو ظاهرة ـ علة ، هو الذى يسمونه بـ « قانون العلية » أو « قانون التعليل » .

واعتقاده : بأن العلل المتشابهة ، تنتج المعلولات المتشابهة . أو أن العالم منتظم ، تجرى حوادثه على نسق واحد ، يسمونه بـ « قانون الاطراد فى وقوع الحوادث » .

وهذان القانونان ، أو الاعتقادان ، هما الأساس الذى نبنى عليه أحكامنا العلمية العامة ، التى هى نتيجة الاستقراء الناقص .

ولولا اعتقاد العلماء : أن لكل معلول علة ، ما بحثوا عن أسباب الحوادث الطبيعية ، والتغيرات الاجتماعية والاقتصادية .

ولولا اعتقادهم : أن طبيعة كل شىء واحدة ؛ وأن العلل المتشابهة ، تنتج المعلولات المتشابهة ، ما استطاعوا التعميم فى أى حكم ؛ أى ماحكموا على المستقبل بما حكموا به على الماضى .

فالاستقراء الناقص بالمعنى العلمى الدقيق إذن ، هو الذى يعتمد فيه الباحث على افتراض « قانونى التعليل والاطراد » : أى هو الاستقراء الذى يقع على الأشياء المتصلة ، اتصالا عليا مطردا » .

ومن هذا يتضح لك : أن جل ما يسمونه «المنطق الحديث» هو جواب =

= عن هذا الإشكال الذى أثاره «الإمام الرازى» . وهكذا تنشأ العلوم وتنمو ، تظهر أولا فى صورة إشكال ، أو سؤال ، ثم يعالج هـذا الإشكال أو السؤال ، بحلول مختلفة وأجوبة متنوعة ، حتى يستقر الأمر ، وينتهى المطاف عند جواب يكون فيه الحل الشافى والجواب الكافى .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن سلسلة البحث ما زالت مترابطة الحلقات، فهؤلاء هم القدامى يسألون ويشككون،وهؤلاء هم المحدثون يحاولون ويعللون؛ فينشأ من سؤال أولئك وجواب هؤلاء ، ما يسمونه العلم الحديث. وما فيهمن الحداثة إلا بمقدار ما فى الوريقات النضرة ، والأغصن اللدن تنشأ من ذلك الجذع الكبير الضارب فى أحشاء الماضى السحيق .

ولعلك قد أدركت ما لـ « قانونى العلية والإطراد » من أثر فى قيام هـذا البحث الجديد ، الذى يسمونه « الاستقراء » أو « المنطق الحديث » .

ولو أنك رجعت إلى رأى « الإمام الرازى » بخاصة ، ورأى جماعة « الأشاعرة » بعامة ، فى هذين « القانونين » وأن أصولهم العامة لا تقرها ، لقدرت أن وقفة « الإمام الرازى » عنـد السؤال ، ولم تتجاوزه إلى الاجابة بما أجاب به المحدثون ، ربما كانت لعدم اعترافه بالأساس الذى بنى عليه المحدثون إجابتهم .

إستمع إلى « الإمام الغزالى » يقرر فى كتابه «تهافت الفلاسفة» ص٢٢٧ طبع الحلبى لسنة ١٩٤٧ :

أن « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا ؛ ليس ضروريا عندنا ؛ بل كل شيئين ليس هـذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات =

= أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر :

مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات : من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق ، لالكونه ضروريا فى نفسه ، غير قابل للفوت .

بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته » .

ولم يك الأشاعرة بدعا فى هذه النظرية الغريبة ، فلقد قال بها من الفلاسفة المحدثين « هوم » : الفلسفة التوجيهية ص ٣٦٥ طبع « لجنة التأليف والترجمة والنشر » لسنة ١٩٤٠

قال « ... وإذن ليس ثمة علية ، ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها ، أو مبدأ سببية كما نسميه ، وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة أسبغت على الحادثة الأولى ، سراً كامنا ، وقوة خارقة للعادة .

وللمخيلة دخل كبير فى أغلب مظاهر تفكيرنا وخاصة ما اتصل منها بالمعتقدات الشعبية ، والآراء العامة . =

وحكمنا بأن النار حارة .

وكقضايا(١) اعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس :

مثل معرفتنا بأن لنا فكرة ، وأن لنا خوفا وغضباً ، وأن(٢) نشعر بذواتنا وبأفعال ذواتنا

= ولا أدل على أن السببية ليست مبدأ عقليا ، من أن طائفة من الحيوانات ـ فيما يبدو ـ تسلم بضرب من التعاقب ، الذى يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التكهن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها » .

وهكذا ترى أن عدم الاعتراف بقانونى « العلية والاطراد » يقف بالباحث عند الحد الذى وقف عنده « الرازى » ، حيث استشكل ولم يجد ـ على مبدئه ـ سبيلا للجواب .

أما من يدين بهذين القانونين فلا يجد صعوبة فى أن يسير فى البحث إلى مسافة أبعد .

(١) لعله يعنى ما يسمى « بالوجدانيات » فيريد أن يدخلها فى المحسوسات لأنها من قبيل ما يدرك بـ « الحس الباطن » .

قال « صاحب البصائر » ص ١٣٩ :

« ومن هـذا القبيل ـ يعنى قبيل المشاهدات ـ حكمنا بأمور فى ذواتنا ، غير مدركة بالحس الظاهر ، بل بقوى باطنة غير الحس ، مثل شعورنا بأن لنا : فكرة ، وإرادة ، وقدرة ، وخوفا ، وغضبا » .

(٢) وفى نسخة « وأنا نشعر » .

وأما المجربات :

فهى قضايا وأحكام ، تتبع مشاهدات مما[1] تتكرر ؛ فتفيد إذ كاراً ، بتكرارها فيتأكد منها عقد قوى ، لايشك فيه .

وليس على المنطق أن يطلب السبب فى ذلك[2] بعد أن لا يشك فى وجوده

(١) وفى نسخة « منا » .

(٢) لعله يعنى : أنه ليس على المنطق أن يطلب السبب فى : كيف نشأ هذا العقد القوى ، بل يكفيه أنه حصل ، فلينتفع بحصوله ، ولا عليه أن يعرف أنه كيف حصل .

وهذا ولا شك من الهنات التى يأخذها « المنطق الحديث » على « المنطق القديم » ، إذ لم يرض « المنطق الحديث » بأن يسلم هذا التسليم ، ويقنع هذه القناعة ، بل راح يفتش فى كيفية نشوء هـذا العقد فى النفس ، وهل بنى على أساس من الواقع ؟! ، أم انخدعت فيه النفس ؟!

قال الأستاذ « محمد حسنين عبد الرازق » فى كتابه « علم المنطق الحديث » طبع « دار الكتب المصرية » لسنة ١٩٢٨ ص ٢٤٠ جـ ١ :

« قال « مل » :

الغاية من الاستنباط ، هى كسب العلم اليقينى ومعرفة قوانين التعليل فى العالم ، وبيان معلولات كل علة ، وعلة كل معلول .

إن أبسط الطرق وأوضحها ، فى تمييز ماله اتصال على ، من الحوادث السابقة أو اللاحقة ، بإحدى الظواهر الطبيعية ، طريقتان :

= إحداهما :

هى الموازنة بين كل حالة وأخرى ، من الأحوال التى تقع الظاهرة الطبيعية فى كل منها .

والثانية :

هى الموازنة ، بين أحوال تقع الظاهرة الطبيعية فى كل منها ، و بين أحوال أخرى تشبهها فى بعض الوجوه ، ولكن لا تقع الظاهرة الطبيعية فيها .

ويمكن تسمية هاتين الطريقتين ، بطريق الاتفاق ، وطريق الاختلاف .

يجب أن يلاحظ فى شرح هاتين الطريقتين . أن البحث فى تعليل الظواهر الطبيعية ، إما أن تكون الغاية منه ، الوصول إلى علل بعض المعلولات ، وإما أن تكون الوصول ، إلى معلولات بعض العلل ولوازمها .

وسيشمل بحثنا الآتى فى هاتين الطريقتين بيان العلل و بيان المعلولات للظواهر الطبيعية ، وذكر أمثلة لكل منهما » .

قال الأستاذ حسنين :

« وقد فصل « مل » ما كتبه مجملا فى هذه العبارة ، بوضع خمسة قوانين وسماها كما يأتى :

١ ـ قانون الاتفاق فى حالة واحدة .

٢ ـ قانون الاختلاف فى حالة واحدة .

٣ ـ قانون الجمع بين حالتى الاتفاق والاختلاف .

٤ ـ قانون التغير النسبى .

٥ ـ قانون البواقى . =

= قانون الاتفاق فى حالة واحدة :

إذا اتفق مثالان أو أكثر للظاهرة المبحوث فيها ، فى أمر واحد فقط ، كان هذا الأمر المتفق فيه وحده كل الأمثلة ، هو العلة أو المعلول ، للظاهرة المذكورة .

قانون الاختلاف فى حالة واحدة :

عند الموازنة بين مثال وقعت فيه الظاهرة المبحوث فيها ، وبين آخر لم تقع فيه ، وملاحظة اتفاقهما فى كل شىء ، ماعدا أمراً واحداً ، وهو وقوعها فى الأول ، يكون الأمر الذى يختلف فيه المثالان وحده ؛ معلول الظاهرة ، أو علتها ، أو جزءاً جوهريا لتلك العلة .

قانون الجمع بين حالتى الاتفاق والاختلاف :

إذا اتفق مثالان أو أكثر من الأمثلة التى تقع فيها الظاهرة ، فى أمر واحد فقط . واختلف فى الوقت نفسه مثالان أو أكثر ، من الأمثلة التى لاتقع فيها الظاهرة ، فى كل شىء ماعدا تغيب ذلك الأمر ؛ فذلك الأمر الذى يختلف فيه القسم الأول والثانى ، من الأمثلة ، هو المعلول أو العلة ؛ أو عنصر ضرورى لعلة الظاهرة .

قانون التغير النسبى :

أى ظاهرة يتبع تغيرها تغيراً فى ظاهرة أخرى ، تكون علة أو معلولا ، لتلك الظاهرة أو ذات اتصال علىّ بها .

قانون البواقى :

اطرح من الأشياء المعروف أنها معلولة، لبعض علل معروفة ، فيكون الباقى من الظاهرة ، معلولا للبعض الآخر من تلك العلل » . =

= فأنت ترى من كل هـذه المحاولات أن « المحدثين » لم يقنعوا بحصول « العقد القوى » فى النفس ، بل راحوا يفتشون عن سبب حصوله ، وهل قام على أساس مقبول ؟! أم هو شىء خدعت به النفس ، ككثير من الأمور التى تخدع فيها ؟! .

غير أنه يلاحظ أن « ابن سينا » قد حوم به الفكر حول هذا الذى استلفت أنظار المحدثين ، وذلك حيث يقول :

« ولا تخلو — أى التجربة — عن قوة قياسية خفية ، تخالط المشاهدات » .

وحيث يقول :

« وإنما تنعقد التجربة ، إذا أمنت النفس كون الشىء بالاتفاق ، وتنضاف إليه أحوال الهيأة ، فتنعقد التجربة » .

وينبغى ألا يعزب عن البال ، أن تقدم العلم الطبيعى فى عصر النهضة ، تقدماً جعل رجاله يقعدون له القواعد ، ويرسمون لبحثه الخطط والمناهج ، هوّن على رجال « المنطق الحديث » مهمتهم ، إذ لم تزد فى كثير من الأحيان ، على أن تأخذ الخطط والمناهج التى وضعها رجال كل علم لعلمهم ، لتهذبها وتنقحها ثم تعلن عنها باسم « المنطق الحديث » أو « مناهج العلوم » .

وهنا أرانى مضطراً إلى توضيح أمر ، أرى الناشئة من طلبة العلم يخطئون فيه رغم وضوحه .

ذلك أنهم حين يقرؤون أمثال هذه العبارة من كتاب « المنطق التوجيهى » « للاستاذ أبو العلا عفيفى » ص ١١٧ .

« ... والنتيجة فى هذا القياس صحيحة ، بمعنى أنها لا تتناقض مع مقدماته ، =

= أى أن القياس مستوف لشرائط الانتاج .

أما أنها صادقة بالفعل ـ أى مطابقة لما عليه الواقع ـ فهذا أمر لا يسأل عنه فى الاستدلال القياسى ، بل كل ما يعنى الاستدلال القياسى ، أنه على افتراض صدق مقدمتين ـ سواء أكانتا صادقتين بالفعل ، أم غير صادقتين ـ يلزم عنهما بالضرورة ، صدق قضية ثالثة ، إذا توافرت شروط الانتاج التى ذكرناها .

ومعنى هذا : أن نتيجة القياس قد تكون صحيحة ، أى مستنتجة فى قياس مستوف للشروط ، وتكون فى الوقت نفسه غير صادقة من جهة الواقع ، كما إذا قلنا :

الذهب معدن . ولا معدن سريع التوصيل للحرارة ∴ الذهب ليس سريع التوصيل للحرارة .

فهذه نتيجة صحيحة قياسيا ، خطأ من جهة الواقع ، وقد أتى خطؤها ، من أن إحدى مقدمتيها ـ الكبرى ـ كاذبة .

ولكن منطق القياس ، لا يبحث فيما إذا كانت المقدمات صادقة أو غير صادقة بالفعل ، كما لا يبحث فيما إذا كانت النتائج صادقة أو غير صادقة بالفعل .

أما طالب الحقيقة الكاملة فلا يقنع بهذا القدر » .

ويقول ص ١٢١ .

« إن الاستقراء يعتمد على ملاحظة ما يجرى فى الكون من حوادث ، وما بين الأشياء من روابط .

أما القياس فاستدلال يعتمد على الفكر النظرى البحت» .

أقول : إن الناشئة من طلبة العلم حين تقرأ هذه العبارة ، تغتر بظاهرها ، وتظن أن « منطق القياس » لا يعنى بالواقع فى قليل ولا كثير ، وإنما يعنى =

= بالترابط النظرى البحت ، بين المقدمات ، والنتيجة فقط ، دون نظر إلى الواقع أصلا .

وإذا كان الأمر كذلك ، فليت شعرى !!! ، كيف أمكن لصاحب المنطق أن يعرفه بأنه « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر » .

ثم يعرف الفكر بأنه « ترتيب أمور معلومة للتأدى منها إلى مجهول » .

فكيف تتوافر لمستعمله العصمة من الخطأ حين يريد أن يستنير بمعارفه القديمة فى إدراك مايجهله من الأمور إذا كان لاعناية له بالواقع أصلا ؟!

لعل من المناسب أن يفرق هنا بين أمرين :

١ ـ منطق القياس .

٢ ـ وصورة القياس .

وصورة القياس : بحث ، عنايته مقصورة على القالب فقط ، مثل الاناء المجوف المصنوع على صورة الحصان مثلا ، فإن صببت فيه رصاصا ، أخرج لك من الرصاص شكل حصان ، وإن صببت فيه ذهبا ، أخرج من الذهب شكل حصان ، فلا عليه إلا أن يحافظ لك على صورة الحصان فقط ، أما مادته فمتانتها ، أو ضعفها أنت المسئول عنها ، فنوع المادة من اختيارك .

وكلام « الدكتور عفيفى » ينطبق على صورة القياس هذه .

أما « منطق القياس » ، فيشمل البحث عن :

صورة القياس .

ومادة القياس .

استمع إلى « صاحب البصائر » يقول ص ٧٩ .

«واعلم :

أن هذه القضايا تسمى « مواد القياس » . =

= والتأليف المخصوص الواقع فيها، يسمى « صورة القياس ».

وينقسم القياس إلى البرهانى ، والجدلى ، والمغالطى ، والخطابى ، والشعرى بسبب اختلاف مواده . لكن الصورة واحدة فيها جميعا .

وإذا كان لكل واحد مادة خاصة ، ويعمها جميعا صورة ، فالأحرى تقديم النظر فى العام ، على الخاص ، فنبدأ ببيان صورة القياس أولا ... الخ » .

وقد عرضوا للبحث فى المواد فبينوا أن منها يقينيا لايمكن التكذيب به ، فإذا ألف منها قياس ، كانت نتيجته من نوعه .

ومنها غير يقينى ، فإذا ألف منها قياس كانت نتيجته من نوعه كذلك .

فأنت ترى من هذا أنهم لم يكونوا نظريين ، يحلقون فى سماء الخيال فقط ويعقدون المناسبات بين القضايا ، دون نظر إلى ما يكون عليه حال هذه القضايا فى الواقع ونفس الأمر .

بل غاصوا فى أحشاء الواقع وبحثوا عن القضايا الصادقة ، وبينوا أن صوغ القياس منها يجعل نتيجته برهانية ، وبحثوا عن القضايا غير المقطوع بصدقها ، وبينوا أن صوغ القياس منها ، يجعل نتيجته غير مقطوع بصدقها كذلك .

وها نحن الآن بإزاء بحث مادة القياس عند «ابن سينا» فها هو ذا يصنف لنا القضايا ، ويبين لنا أن فيها ما هو واجب القبول ، ولا شك أن صورة تؤلف من هذا الواجب القبول ، تكون نتيجتها واجبة القبول ، أى مقطوعا بصدقها فى الواقع ونفس الأمر .

ومن هذا يتضح أن « القدامى » كما عنوا بـ « صورة القياس » عنوا =

فربما[١] أوجبت التجربة قضاء جزما ، وربما أوجبت قضاء أكثريا .
ولاتخلو عن قوة قياسية خفية ، تخالط المشاهدات .

وهذا مثل حكمنا : أن الضرب بالخشب مؤلم ، وإنما تنعقد[٢] التجربة إذا أمنت النفس كون الشيء بالاتفاق ، وتنضاف إليه أحوال الهيأة[٣] ، فتنعقد التجربة .

= بـ « مادته » وكل الفارق بين « القدامى » و « المحدثين » ينحصر فى طريقة امتحان « مادة القياس » والتأكد من صدقها فى لواقع ، بالنسبة للعلم الطبيعى .

فالقدامى ـ نظراً لعدم تقدم وسائل هـذا العلم لديهم ـ اكتفوا فى امتحان هذه المادة بأمور قد لا يرضى عنها العلم الحديث بعد ما نضج وتوافرت لديه الآلات الحديثة .

ولكن هذا شىء ، والقول بأنهم لا يهتمون بصدق المادة فى الواقع ونفس الأمر ، بل يكفيهم تسليم صدقها ، شىء آخر ، تسرب إلى خاطر بعض الباحثين من حديث « القدامى » عن « صورة القياس » .

ولكن « صورة القياس » جزء من « المنطق القديم » ، وليست كله .
ويجب عند الحكم على شىء أن تستحضر جميع أجزائه .

(١) هذا كالتفريع على قوله « بعد أن لا يشك فى وجوده » .
كأنه قال : وليس دائما عدم الشك حاصلا ، بل ربما ... الخ .

(٢) وفى نسخة « ينعقد بالتجربة » .

(٣) وفى نسخة بحذف كلمة « الهيأة » .

ومما يجرى مجرى المجربات، الحدسيات :

وهى قضايا، مبدأ الحكم بها، حدس من النفس قوى جداً ، فزال معه الشك ، وأذعن له الذهن .

فلو أن جاحداً جحد ذلك ؛ لأنه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس أو على سبيل المذاكرة ، لم يتأت أن يتحقق له ، ماتحقق عند الحادس :

مثل قضائنا : بأن نور القمر من الشمس ، لهيأة[١] تشكل النور فيه .

وفيها أيضا قوة قياسية ، وهى شديدة المناسبة للمجربات .

وكذلك القضايا التواترية :

وهى التى تسكن إليها النفس سكونا تاما ، يزول عنه الشك - لكثرة الشهادات - مع إمكانه ، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات ، على سبيل الاتفاق والتواطؤ .

وهذا مثل اعتقادنا بوجود « مكة » ووجود « جالينوس » و « إقليدس » وغيرهم .

ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات فى مبلغ عدد معلوم ، فقد أحال ؛ فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه ، وإنما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين .

فاليقين هو القاضى بتوافر[٢] الشهادات ، لاعدد الشهادات .

(١) وفى نسخة « لهيئات » .

(٢) وفى نسخة « بتوافى » . وعبارة « اللباب » « بتواتر » .

وهذه أيضا ، لايمكن أن يُقنَع جاحدُها ، أو يُسكَت بكلام .

وأما القضايا التى قياساتها معها[١] :

فهى قضايا إنما يصدق بها ؛ لأجل وسطٍ ، لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن ، فيُحوَج فيه الذهن إلى طلب ؛ بل كلما أخطرت حدى المطلوب بالبال ، خطر الوسط بالبال :

مثل قضائنا : بأن الاثنين نصف الأربعة .

فقد استقصينا القول فى تعديد أصناف القضايا الواجب قبولها ، من جملة المعتقدات ، من جملة المسلمات .

فأما المشهورات من هذه الجملة :

فمنها أيضاً هذه الأوليات ، ونحوها[٢] ، مما يجب قبوله ؛ لامن حيث هى واجب قبولها ، بل من حيث عموم الاعتراف بها .

---

(١) وفى نسخة « معها قياساتها » .

(٢) نحو الأوليات هو :

المشاهدات .

والمجربات وما معها : من الحدسيات ، والمتواترات ، وقضايا قياستها معها .

ومعنى أن الأوليات ونحوها . من المشهورات ، بعد أن عدها فيما سبق من الواجب قبولها ، والواجب قبولها قسيم للمشهورات ، كلاهما مع الوهميات يندرج تحت المعتقدات ، على مامر ص١٦٩ : أن الأوليات ونحوها ، يمكن أن ينظر إليها باعتبارين : =

ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم « المشهورة » إذ لا عمدة لها إلا الشهرة[١] :

وهى آراء ، لو خلّى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، ولم يؤدب بقبول قضاياها[٢] ، والاعتراف بها ، ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم، لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها مافى طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك ، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه[٣]

مثل حكمنا : بأن سلب مال الإنسان قبيح ، وأن الكذب قبيح لاينبغى أن يقدم عليه .

ومن هذا الجنس ، مايسبق إلى وهم كثير من الناس ـ وإن صرف كثيرا منهم عنه الشرع ـ من قبح ذبح الحيوان ، اتباعا لما فى الغريزة من الرقة ، لمن

= أحدهما: ماسبق شرحه ص ١٧٠، من أن العقل نفسه هو الذى يحتم قبولها. الخ.
والثانى : أن ينظر إليها من جهة عموم الاعتراف بها .
وواضح أن الاعتبارين متغايران ، فهى بالاعتبار الأول تسمى «أوليات» .الخ
و بالاعتبار الثانى تسمى « مشهورات » .

(١) يعنى وأما «الأوليات» ونحوها ، فلها اعتبار آخر غير اعتبار الشهرة .

(٢) وفى نسخة « قضايا ما » .

(٣) أى إذا تجرد الإنسان من كل هذه الاعتبارات ، التى هى الرحمة والخجل ، والتنبه إلى عملية استقراء ، والتؤدب بقبول قضاياها ؛ لم يكن له من عقله ووهمه وحسه مايحمله على الاعتراف بها .

تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس .

وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ، ولو توهم الإنسان نفسه ، وأنه خلق دفعة، تام العقل ، ولم يسمع أدبا ، ولم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقيا[١] ، لم يقض فى أمثال هذه القضايا بشيء ؛ بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها .

وليس كذلك حال قضائه : أن الكل أعظم من الجزء .

وهذه[٢] المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة .

وإذا كانت صادقة ، ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها ، إذا[٣] لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول ، إلا بنظر وفكر ، وإن كانت محمودة عنده .

والصادق غير المحمود ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ؛ ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب .

فالمشهورات :

إما من الواجبات .

وإما من التأديبات الصلاحية ، وما تتطابق عليه الشرائع الإلٰهية .

وإما خلقيات وانفعاليات .

---

(١) وفى نسخة « أو خلقا » .

(٢) الاشارة إلى المشهورات التى تخص باسم « المشهورات » أعنى التى ليس لها اعتبار آخر سوى اعتبار الشهرة .

وأما الأوليات وما معها ، فلا تكون إلا صادقة ، فتأمل .

(٣) لو كانت « إذ » لكانت أظهر . تأمل .

وإما استقرائيات :

وهى إما بحسب الإطلاق .

وإما بحسب أصحاب صناعة وملة .

وأما القضايا الوهمية الصرفة [(١)] :

فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها ، قضاء شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لايوافق الحس[(٢)] لايقبله الوهم .

ومن المعلوم أن المحسوسات ، إذا كان لها مبادىء وأصول[(٣)] ، كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يمكن أن نتمثل ذلك الوجود فى الوهم.

ولهذا[(٤)] فإن الوهم نفسه وأفعاله ، لا يتمثل فى الوهم .

---

(١) ثالث الأقسام الثلاثة ، التى يقع عليها اسم « المعتقدات » .

(٢) وفى نسخة « المحسوس » .

(٣) لعله يعنى المبادىء الأول المجردة ، التى عنها و بوساطتها هذه المحسوسات.

(٤) أى ولأن الوهم تابع للحس ، وأنه لايدرك إلا ما كان محسا ، فإنه لايدرك نفسه لأنه غير محسوس .

و إذا سلم هذا فقد وضح إذن عدم إدراك الوهم لمبادىء المحسوسات وأصولها فـ « الشيخ » كأنما أراد أن يستدل بعدم إدراك الوهم لنفسه ـ وهو أمر مسلم غير منازع فيه ـ على عدم إدراكه للمجردات التى لاتخالط المحسوسات .

ولهذا(١) مايكون الوهم مساعداً للعقل، فى الأصول التى تنتج وجود تلك المبادىء فإذا تعديا(٢) معاً إلى النتيجة، نكص الوهم، وامتنع عن قبول ماسُلِّم موجَبه.

وهذا الضرب من القضايا أقوى فى النفس من المشهورات التى ليست بأولية وتكاد تشا كل الأوليات، وتدخل فى المشبهات بها.

وهى(٣) أحكام للنفس فى أمور متقدمة على المحسوسات، أو أعم منها، على نحو مايجب أن لايكون لها، و(٤) على نحو مايجب أن يكون أو يظن فى المحسوسات: مثل اعتقاد المعتقد: أن لا بد من خلاء ينتهى إليه الملاء، إذا تناهى، وأنه لابد فى كل موجود، من أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده.

---

(١) أى ولأن الوهم ـ بالدليل المار فى التعليق السابق ـ لايدرك المجردات فإنه ـ بعد أن يسلم بمقدمات توصل اليها لأن تلك المقدمات محسوسة ـ يمتنع عن الاذعان لها والايمان بوجودها، إذ هى غير محسوسة.

(٢) يعنى العقل والوهم.

(٣) مامرجع الضمير؟، هل هو المشبهات بالأوليات؟، أو هو الوهميات، حين تتدخل فى أمور غير محسوسة؟.

الواقع أن عدم وضوح مايعنيه بالمشبهات بالأوليات، يجعل الباحث غير مستطيع أن يجزم بمراده فى هذه المسألة.

وعلى أية حال، فسأنقل لك بعد، نص عبارة « صاحب البصائر » ولعلها أوضح وأكثر تفصيلا مما هنا.

(٤) وفى نسخة « أو ».

وهذه الوهميات ، لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لـكانت تكون مشهورة وإنما تثلم[١] فى شهرتها الديانات الحقيقية ، والعلوم الحـكمية .

ولايكاد المدفوع عن ذلك ، يقاوم نفسه فى دفع ذلك ؛ لشدة استيلاء الوهم.

على أن مايدفعه الوهم ولايقبله إذا كان فى المحسوسات، فهو مدفوع منكر.

وهو[٢] مع أنه باطل شنيع ، ليس بلا شهرة ، بل تكاد أن تكون الأوليات والوهميات التى لاتزاحم من غيرها ، مشهورة ؛ ولاينعكس[٣] .

---

(١) لعل العبارة « تثلمها » لأن الفعل متعد من باب ضرب .

(٢) لعله يعنى « الوهم » .

(٣) وعدناك سابقا ص ١٩٠ أن نورد لك عبارة « صاحب البصائر » وها هى ذى ص ١٤١ :

« وأما الوهميات فهى القضايا ، التى أوجبت اعتقادها ، قوة الوهم :

فمنها ما هى صادقة يقينية .

ومنها ما هى كاذبة .

والصادق منها ، هو حكمها فى المحسات وتوابعها .

مثل حكمنا : بأن الجسم الواحد ، لا يكون فى مكانين فى آن واحد ؛ وأن الجسمين لا يكونان معا فى مكان واحد .

والـكاذب منها حكمنا فى غير المحسات ، على وفق ما عهد فى المحسات : مثل أن كل موجود ، فيجب أن يكون متحيزا ، مشارا إلى جهته .

وأن العالم إما ملاء لا يتناهى ، أو ملاء منته إلى خلاء .

=

وهذه الوهميات قوية جدا ، لا تتميز فى بادئ الأمر ومقتضى الفطرة ، عن الأوليات العقلية :

ومعنى الفطرة : أن يتوهم الإنسان ، كأنه حصل فى الدنيا دفعة واحدة ، وهو بالغ ، عاقل ، لكنه لم يسمع رأيا ، ولم يعتقد مذهبا ، ولم يعاشر أمة ، ولم يعرف سياسة ؛ ولكنه شاهد المحسات ، وانتزع منها الخيالات ، ثم عرض على ذهنه شيئا ، فإن لم يتشكك فيه ، فهو من موجبات الفطرة بذاتها ؛ و إن تشكك لم يكن من موجبات الفطرة بذاتها .

ولو قدر الإنسان نفسه بهذه الحالة ، لوجد من نفسه الشعور بهذه القضايا من غير تردد ، لكن ليس كل ما توجبه الفطرة الإنسانية صادقا ؛ بل الصادق ما توجبه فطرة القوة التى تسمى عقلا .

و إنما يعرف كذب الكاذب من هذه القضايا ، بشهادة الفطرة العقلية ، وما يتأدى إليها مقتضاها ، من القياسات الصحيحة ؛ فإن العقل يؤلف قياسات من قضايا ، لا ينازعه الوهم فى صحتها واستقامتها ، ولا فى كون التأليف ناتجا ، ثم يلزم من تلك القياسات ، نتائج مناقضة لأحكام هذه القوة ، فيمتنع الوهم عن قبولها ، فيعلم بذلك أنها فطرة فاسدة ، وجبلة قوية ، لا يسعها درك خلاف المحسات ، لقصورها فى نفسها ؛ ولذلك تقصر عن درك ذاتها ؛ فإن الوهم نفسه لا يتمثل للوهم ؛ وكذلك كثير من المعانى الباطنة ، كالخوف والغضب ، والشهوة والغم ، لايدركها الوهم إلا مشخصة ذوات حجم وتحيز ، فكيف ظنك بما هو فوق المحسات ؟!

مثل « البارى » و « العقل » و « الهيولى » أو مايعم المحسات وغيرها :

فقد فرغنا من أصناف المعتقدات ، من جملة المسلمات[١] .

وأما المأخوذات :

فمنها مقبولات .

ومنها تقريريات[٢] .

وأما المقبولات ، من جملة المأخوذات :

فهى آراء مأخوذة عن[٣] جماعة كثيرة : من أهل التحصيل ، أو من

= من «العلة والمعلول» و «الوحدة والكثرة» و «الموافقة والمخالفة» وغيرها . فإن قيل : كيف تكون هذه القضايا كاذبة، وهى فى قوة اليقينيات ؟ وتكذيبها يكاد يرفع الثقة عن اليقينيات .

قلنا : اليقينى ، هو الذى لايتصور زواله ـ كما بيناه ـ وهذه لما زالت علم أنها ليست يقينية » .

(١) سبق له أن قسم المسلمات إلى :

معتقدات .

ومأخوذات .

وقسم المعتقدات إلى ثلاثة أقسام :

الواجب قبولها .

والمشهورات .

والوهميات .

فلما فرغ من المعتقدات بأقسامها الثلاثة ، أراد أن يشرع فى المأخوذات .

(٢) وفى نسخة « تقريرات » .

(٣) وفى نسخة « من » .

نفر أو من إمام يحسن به الظن .

وأما التقريريات :

فإنها المقدمات المأخوذة ، بحسب تسليم المخاطب ، أو التي يلزم قبولها والإقرار بها ، في مبادئ العلوم .

إما مع استنكار ما ، وتسمى مصادرات .

وإما مع مسامحة ما وطيب نفس ، وتسمى أصولا موضوعة .

ولهذه موضع منتظر .

وأما المظنونات[١] :

فهى أقاويل وقضايا ، وإن كان يستعملها المحتج جزما ، فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه ، غالب الظن ، من دون أن يكون جزم العقل[٢] منصرفا عن مقابلها .

وصنف من جملتها المشهورات[٣] ، بحسب بادى الرأى غير المتعقب :

---

(١) سبق أن قسم القضايا المستعملة بين القائسين إلى أربعة أقسام :

مسلمات .

ومظنونات ومامعها .

ومشبهات بغيرها .

ومخيلات .

ثم قسم المسلمات إلى ماشاء له البحث والاستقصاء .

والآن أراد أن يشرع فى القسم الثانى وهو المظنونات وما معها .

(٢) وفى نسخة « جزم من العقل » .

(٣) أى والمشهورات صنف من جملة المظنونات .

وهى التى تغافص الذهن فتشغله[١] ، عن أن يفطن الذهن ، لكونها مظنونة ، أو كونها مخالفة للشهرة ؛ إلى ثانى الحال[٢] ؛ فكأن النفس تذهن لها فى أول ماتطلع عليها ؛ فإن رجعت إلى ذاتها ، عاد ذلك الإذعان ظنا أو[٣] تكذيبا .

وأعنى بالظن ها هنا ، ميلا من النفس ، مع شعور بإمكان المقابل .

ومن هذه المقدمات ، قول القائل : أنصر أخاك ظالما أو مظلوما .

وقد تدخل المقبولات فى المظنونات ، إذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس[٤] ، يقع هناك مع شعور بالمقابل .

وأما المشبهات[٥] :

فهى التى تشبه شيئاً من الأوليات وما معها ، أو من[٦] المشهورات ؛ ولا تكون هى هى بأعيانها .

---

(١) ضبط « صاحب طبعة ليدن » هذه الكلمة بضم التاء ، ولا داعى لذلك ، فالثلاثى متعد يؤدى المعنى المراد من الرباعى ، بل إن الرباعى من هذه المادة لغة رديئة ، كما يقول « صاحب المختار » وغافصه : أخذه على غرة .

(٢) أى تشغل الذهن فى أول الحال ، فلا يفطن إلا فى ثانى الحال .

(٣) وفى نسخة « و » .

(٤) وفى نسخة « نفس » .

(٥) هذا هو القسم الثالث من الأقسام العامة ، المقابل للمسلمات ، والمظنونات .

(٦) وفى نسخة بحذف « من » .

وذلك الاشتباه ، يكون :

إما بتوسط اللفظ .

وإما بتوسط المعنى .

والذى يكون بتوسط اللفظ ، فهو أن يكون اللفظ فيهما واحداً ، والمعنى مختلفاً :

وقد يكون المعنى مختلفاً ، بحسب وضع اللفظ فى نفسه ، كما يكون فى المفهوم من لفظة « العين » .

وربما خفى ذلك جداً ، كما يخفى فى النور إذا[١] أخذ ، تارة :

بمعنى « البصر »[٢] .

وأخرى بمعنى « الحق » عند العقل .

وقد يكون بحسب ما يعرض[٣] للفظ فى تركيبه :

إما فى نفس تركيبه : مثل قول القائل : غلامْ حسنْ بالسكونين .

أو بحسب اختلاف دلائل[٤] حروف الصلات فيه ، التى لا دلائل[٥] لها بانفرادها ؛ بل إنما تدل بالتركيب ، وهى الأدوات بأصنافها :

---

(١) وفى نسخة « كما إذا أخذه » .

(٢) وفى نسخة « المبصر » .

(٣) وفى نسخة « عرض » .

(٤) وفى نسخة « دليل » .

(٥) وفى نسخة « دليل » .

مثل ما يقال : ما يعلم الإنسان فهو كما يعلمه :

فتارة « هو » يرجع إلى ما يعلم .

وتارة إلى الإنسان .

وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصرفه .

وقد يكون على وجوه أخرى ، قد بينت فى مواضع أخر ، من حقها أن تطول فيها الفروع وتكثر .

وأما[١] الكائن بحسب المعنى :

فمثل مايقع بسبب إيهام العكس ، مثل أن يؤخذ : كل ثلج أبيض ؛ فيظن أن كل أبيض ثلج .

وكذلك إذا أخذ لازم الشىء بدل الشىء ، فيظن أن حكم اللازم حكمه : مثل أن يكون الإنسان يلزمه ، أنه متوهم .

ويلزمه أنه مكلف مخاطب .

فيتوهم أن كل ماله « وهم وفطنة ما » ، فهو مكلف .

وكذلك إذا وصف الشىء ، بما وقع منه على سبيل العرض :

مثل الحكم على «السقمونيا» بأنه مبرد[٢]؛ إذا[٣] أشبه مايبرد من جهة .

وكذلك أشياء أخرى تشبه هذه .

---

(١) مقابل قوله « والذى يكون بتوسط اللفظ » المار ص ١٩٦.

(٢) وفى نسخة « يبرد » .

(٣) وفى نسخة « إذ » .

وبالجملة : كل ما يزوج[١] من القضايا ، على أنه بحال ، يوجب تصديقا ؛ لأنه[٢] شبيه[٣] ، أو مناسب لما هو بتلك الحال ، أو قريب منه .

فهذه هى المشبهات اللفظية والمعنوية .

وقد بقيت المخيلات .

والمخيلات[٤] :

فهى قضايا ، تقال قولا ، وتؤثر فى النفس تأثيراً عجيباً ، من قبض وبسط ؛

وربما زاد على تأثير التصديق .

وربما لم يكن معه تصديق :

مثل ما يفعله قولنا وحكمنا فى النفس : أن العسل مِرة[٥] متهوّعة ، على

---

(١) وفى نسخة « يتزوج » .

(٢) وفى نسخة « على أنه » .

(٣) وفى نسخة « مشبه » .

(٤) هى رابعة الأقسام الأساسية التى هى :

المسلمات .

المظنونات .

المشبهات .

المخيلات .

(٥) قال « صاحب المختار » المرة ـ بكسر الميم ـ هى التى فيها المرارة ، والمرارة ـ بفتح الميم ـ ضد الحلاوة .

سبيل محاكاته(١) للمرة ، فتأباه النفس وتنقبض عنه .

وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ، وعما(٢) يذرونه ، إقداما وإحجاما ، صادراً عن هذا النحو ، من حركة النفس ، لا على سبيل الرؤية ، ولا الظن .

والمصدقاتُ من الأوليات ونحوها ، والمشهوراتُ : قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس أو قبضها ، واستحسان النفس لورودها عليها .

لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار .

ومخيلة باعتبار .

وليس يجب فى جميع المخيلات ، أن تكون كاذبة ؛ كما لا يجب فى المشهورات ، وما يخالف الواجب قبوله ، أن يكون لا محالة كاذبا .

وبالجملة التخييل المحرك من القول ، متعلق بالتعجب منه :

إما بجودة هيأته .

أو قوة صدقه .

أو قوة شهرته .

أو حسن محاكاته .

---

(١) وفى نسخة « المحاكاة » .

(٢) وفى نسخة « وعلى » وهو خطأ ، إذ الكلام على التوزيع .

فقوله « على مايفعلونه » راجع لـ « يقدمون » .

وقوله « وعما يذرونه » راجع لـ « يحجمون » .

لكنا قد نخص باسم المخيلات ، ما يكون تأثيره بالمحاكاة .

وربما تحرك النفس من الهيئآت الخارجة عن التصديق *

تذنيب :

ونقول : إن اسم التسليم ، يقال[١] على أحوال القضايا ، من حيث توضع وضعاً ، ويحكم بها حكماً ، كيف[٢] كان :

فربما كان التسليم من العقل الأول.

وربما كان من اتفاق الجمهور .

وربما كان من[٣] الخصم *

---

(١) وفى نسخة « يدل » .

(٢) وفى نسخة « كيفما » .

(٣) وفى نسخة « من انصاف الخصم » .

النهج السابع

وفيه الشروع فى التركيب الثانى للحجج

إشارة إلى القياس ، والاستقراء ، والتمثيل :

أصناف ما يحتج به فى إثبات شىء ، لا مرجع[1] فيه ، إلى القبول والتسليم ، أو فيه مرجع إليه ، لكنه لم يرجع إليه ، ثلاثة :

أحدها : القياس .

والثانى : الاستقراء ، وما معه .

والثالث : التمثيل ، وما معه .

فأما الاستقراء :

فهو الحكم على كلى بما وجد[2] فى جزئياته الكثيرة :

مثل حكمنا : بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ : استقراء للناس ، والدواب البرية ، والطير .

والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح[3] ؛ فإنه ربما كان ما لم يستقرأ ،

---

(١) وفى نسخة « مرجوع » وفى أخرى « رجوع » .

(٢) وفى نسخة « يوجد » .

(٣) واضح من رأى « الشيخ » فى الاستقراء ، أنهم لم يتنبهوا إلى استخدام « قانونى العلية ، والاطراد » فيه . ولو أنهم تنبهوا لذلك ، وكانوا ممن يؤمنون بهما لحكموا بإفادة « الاستقراء » للعلم الصحيح .

ولكن — وضعاً للحق فى نصابه — ينبغى أن يلاحظ ، أن بحث « القدامى » متجه إلى الاستقراء فى المسائل التى ليس بينها ترابط علىّ ، كما يتضح من مثالهم =

= المشهور ؛ إذ ليس بين الحيوانية ، وبين تحريك الفك الأسفل عند المضغ ، ترابط عليّ ، بدليل أنه تخلف .

ولقد تنبه المحدثون إلى هذا النوع من الاستقراء وحكموا أيضاً بأنه لايفيد العلم اليقيني .

يقول « الدكتور أبو العلا » فى كتابه « المنطق التوجيهى » ص ١٢٨ :

« ... فالاستقراء الناقص بالمعنى العلمى الدقيق إذن ، هو الذى يعتمد فيه الباحث على افتراض « قانونى التعليل والاطراد » .

أى هو الاستقراء الذى يقع على الأشياء المتصلة اتصالا عليا مطردا .

ولكن ليس كل الأشياء التى يبحثها العلم ، متصلة اتصالا عليا ، وإن كانت فى كثير من الأحوال مطردة الوقوع ، بمعنى أنها إذا وجد أحدها،وجد الآخر .

فكثير من صفات الحيوان ، والنبات ، والجماد ، يوجد وجودا مطردا فى أنواعها ، من غير أن يكون بينها اتصال عليّ ظاهر :

فكل طائر يبيض ، وكل طائر له صماخ ، وهما صفتان مطردتان ، فى جميع أنواع الطيور .

مع أنه ليس بينهما اتصال عليّ : فلا الصماخ علة فى البيض ، ولا البيض علة فى الصماخ .

وكل حيوان ذى ثدى ، يلد ؛ وكل حيوان ذى ثدى ، ذو أذن .

ولا يوجد اتصال عليّ ظاهر ، بين كون الحيوان له ثدى ، وكونه له أذن .

وكذلك كل حيوان ذى قرن مجتر ، ومشقوق الظلف .

ولا يوجد اتصال عليّ ظاهر ، بين صفة الاجترار ، وصفة شق الظلف . =

ولكن عدم وجود الاتصال العلى ، بين الصفات أو الخواص التى من هذا النوع ، لا يمنعنا من تعميم الحكم على الأشياء التى توجد فيها .

وإذن تنقسم قضايا الاستقراء العلمى إلى قسمين :

قسم يعتمد على التعليل والاطراد معاً ، وهو أكملها ، ويوثق بنتائجه إلى درجة تقرب من اليقين .

وقسم يعتمد على الاطراد وحده ، وليست له القيمة العلمية التى للأول .

ويسمى هذا النوع أحيانا ، بالاستقراء الإحصائى ، وهو كثير الاستخدام فى علوم المواليد الثلاثة ، وفى عمل الإحصاءات والتصنيفات » .

أرأيت إلى أن المحدثين يقرون بأن من الاستقراء نوعا ، لا يعتمد على الاتصال العلى ، وأنه لذلك لايفيد العلم اليقينى الصحيح ؟ .

أغلب الظن أن هذا النوع من الاستقراء هو ما عناه « القدامى » بحديثهم عن الاستقراء .

وأما النوع الآخر ، الذى يكون الترابط العلىّ حاصلا فيه ، فما أظنهم ينكرونه ، وينكرون إفادته العلم ، وشموله لجميع جزئياته ؛ بل ما أظنهم إلا عرفوه ، وأدركوه ، وإن لم يعطوه اسم « الاستقراء » .

فإن حديثهم عن « العلة والمعلول » يتأدى حتما إلى النتائج التى يتأدى إليها حديث « المحدثين » عن الاستقراء القائم على قانونى « العلة والاطراد » .

فإنهم يقررون :

أن وجود العلة يستلزم وجود المعلول .

وأن وجود المعلول يستلزم وجود علة له . =

خلاف ما استقرئ ، مثل التمساح فى مثالنا .

بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب ، بخلاف حكم جميع ما سواه .

وأما التمثيل :

فهو الذى يعرفه أهل زماننا بالقياس :

= وهم حين يقررون هاتين القاعدتين ، لا يعنون من العلة شيئاً مشخصاً بالذات ولا من المعلول شيئاً مشخصاً كذلك .

بمعنى أنهم إذا أدركوا أن النار علة للحرارة ، قالوا : كلما وجدت النار — أى نار كانت — وجدت الحرارة ، ولا يعقل أنهم قد أجروا تجارب على جميع أفراد النار ، ما وجد منها وما لم يوجد ، وكل ماهنالك أنهم أجروا تجارب على بعض أفرادها ، فانتقالهم من ذلك البعض إلى الكل ، هو مايسميه المحدثون استقراء . ولم يسوغ للقدامى هذا الانتقال إلا وثوقهم ، بأن العلل المتحدة فى طبيعتها تنتج معلولات متحدة كذلك . وفى مضمون هذا ينطوى قانونا العلة والاطراد .

إلا أنه — والحق يقال — لم يكن حديث القدامى عن هذا الموضوع مفصحاً عن جعل هذا البحث وسيلة من وسائل كسب العلم ، وإنما جعل بحثاً فى العلة ، ولم يشيروا إلى استخدامه فى كسب العلم .

ولكن إذا كان « قانونا العلة والاطراد » من وضع القدامى ، وإذا كان كلامهم عن العلة والمعلول ، صريحا فى أن وجود العلة يستلزم وجود المعلول ، ووجود المعلول يستلزم وجود علة . أمكن أن يقال : إنه لم يكن للمحدثين فى هذا الباب إلا التنظيم والترتيب ، وساعدهم على ذلك تقدم العلم الطبيعى واختراع الآلات .

وهو أن يحاول الحكم على شيء ، بحكم موجود فى شبيهه[(١)] :

وهو حكم[(٢)] على جزئى، بمثل ما[(٣)] فى جزئى آخر، يوافقه فى معنى جامع .

وأهل زماننا يسمون « المحكوم عليه » فرعا .

و « الشبيه » أصلا .

و « ما اشتركا فيه » معنى وعلة .

وهذا أيضا ضعيف .

وآكده أن يكون « المعنى الجامع » هو السبب أو العلامة ، لكون[(٤)] الحكم فى المسمى « أصلا » .

وأما القياس :

فهو العمدة :

وهو قول مؤلف من أقوال ، إذا سلِّم[(٥)] ما أُورد فيه من القضايا ، لزم عنه لذاته قول آخر .

---

(١) وفى نسخة « شبهه » .

(٢) وفى نسخة « الحكم » .

(٣) وفى نسخة « مثل » .

(٤) أى لوجود .

(٥) وعبارة « إذا سلم » هى التى أشكلت على كثير من الباحثين المحدثين فظنوا أن « منطق القياس » لا يعنى بالواقع ولا يهتم به .

ولكن هذه العبارة واردة بصدد الحديث عن صورة القياس فقط، وصورة

وإذا أوردت القضايا فى مثل هـذا الشىء ، الذى يسمى « قياسا » أو « استقراء » أو « تمثيلا » سميت حينئذ مقدمات .

فالمقدمة : قضية صارت جزء قياس ، أو حجة .

القياس ـ كما سبق القول ـ قالب عام ، يقبل كل ما يوضع فيه ، على أن تكون النتيجة ، تستمد قوتها من قوة المقدمات ، فعلى نحو ما تكون المقدمات من القوة أو الضعف ، تكون النتيجة ؛ أما الصورة ، فهى أداة للربط فقط ، بين المقدمات والنتيجة .

وكما عنى « الشيخ » هنا بالصورة ، عنى من قبل بالمادة . وأفرد لهـا بحثا مستفيضا : فمنطق القياس ، عنوان يصدق على مجموع أمرين معا :

مادة القياس .

وصورة القياس .

وواضح أن مادة القياس ، بحث فى القضايا ، من حيث صدقها فى الواقع ونفس الأمر ، وعدم صدقها .

فمن ادعى على « منطق القياس » أنه غير معنى بالواقع ، اغترارآ بما ورد فى تعريف ، قصد به إيضاح المعنى العام للقياس ، أعنى صورته ؛ فقد وهم .

وقد أفصح « صاحب المعتبر » عن فائدة هـذا « المنطق » الذى يسمونه قديما ، فقال : ص ٧ جـ ١ :

« .. فقد تحصل مما قيل : أن منفعة هذا العلم ـ يعنى المنطق القديم ـ هى هداية الأذهان ، إلى حقائق المعارف والعلوم ، وردها عن الزيغ والزلل فيها =

وأجزاء هذه التي تسمى « مقدمة » ، الذاتية[١] ، التي تبقى بعد التحليل إلى الأفراد الأول ، التي لاتتركب القضية من أقل منها ، تسمى حينئذ[٢] ، حدوداً.

ومثال ذلك : كل « ج » « ب » ، وكل « ب » « ا » ، يلزم منه أن كل « ج » « ا » .

فكل واحد من قولنا : كل « ج » « ب » وكل « ب » « ا » مقدمة.

و « ج » و « ب » و « ا » حدود .

وقولنا : وكل « ج » « ا » نتيجة .

= وغرضه : معرفة مابه تكون الهداية والرد ، وكيف يكونان به ؟!.

وموضوعه : مابه يتوصل إلى الهداية والرد المذكورين ، من المعارف والعلوم السابقة إلى الأذهان ، من حيث يتوصل بها إلى ذلك.

ومطلوباته : هى القوانين التي تستفاد بها المعارف والعلوم المكتسبة ، من جهة المعارف والعلوم السابقة إلى الأذهان .

فهو قانون الهداية النظرية ، التي تكون بسابق المعارف والعلوم : إلى ما يكتسب بها منها » .

(١) أظنها وصفا لـ « الأجزاء » ، كأنه قال : والأجزاء الذاتية للقضية ، التي تبقى بعد التحليل إلى الأفراد ... الخ

(٢) أى هذه الأجزاء إنما تسمى حدوداً ، حين تكون أجزاءا لقضية ، صارت جزء قياس ، أى مقدمة ؛ وأما فى غير هذه الحال ، فلا تسمى تلك الأجزاء حدودا ، وإنما تسمى موضوعات ومحمولات ؛ مثلا .

والمركب من المقدمتين ، على نحو مامثلناه ، حتى لزم عنه[١] هذه النتيجة ، هو القياس .

وليس من شرطه أن يكون مسلم المقدمات[٢] ، حتى يكون قياسا ؛ بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سُلمت قضاياه ، لزم عنها[٣] قول آخر[٤] .

---

(١) وفى نسخة « منه » .

(٢) وفى نسخة « القضايا » .

(٣) وفى نسخة « منها » .

(٤) لا يغب عن بالك أن هـــذا بحث حول « صورة القياس » فكأنه يقول : إن هذه الصورة تقتضى الترابط الوثيق — متى استوفت شرائطها ، على ما سيأتى شرحه فى بحوث الأشكال — بين مقدماتها ونتائجها ، بحيث لو فرض، وسلم المقدمات إنسان ولو كانت هذه المقدمات كاذبة ، بل ولو كان هذا الإنسان نفسه يعلم أنها كاذبة ، لم يسعه — متى سلمها — أن يفر من قبول النتيجة والإذعان لها رغم أنفه .

وهذا فرض يفرضونه، لإظهار قوة الترابط والتلازم، بين النتيجة والمقدمات، فإذا انضاف إلى ذلك بحثهم حول المقدمات ومادة القياس ، وأنهم قسموا هذه المادة إلى :

١ — مادة يقينية لا مجال للشك فيها .

كان القياس — المركب من هذه المادة اليقينية ، المصبوبة فى هـذا القالب الدقيق غاية الدقة — مأمونا عليه الخطأ من جميع نواحيه .

٢ — ومادة غير يقينية . . =

فهذا شرطه فى قياسيته ، فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ، ويكون القول قياساً ، لأنه بحيث لو سلم مافيه ، على غيرواجبة [1] ، كان يلزم عنه قول آخر * .

إشارة خاصة إلى القياس :

القياس على ماحققناه نحن ، على قسمين :

إقترانى .

واستثنائى .

والاقترانى :

= كان القياس ـ المركب من هذه المادة غير اليقينية ، المصبوبة فى هذا القالب الدقيق غاية الدقة ـ مأمونا عليه الخطأ من ناحية الاستلزام والإنتاج ، فلا خوف من هـذه الناحية أصلا ، بمعنى أن هذه النتيجة تابعة لهذه المقدمات . فلينظر بعد، لقوة هذه المقدمات، فمن سلمها لزمه تسليم النتيجة ، ومن ظنها لزمه ظن النتيجة ، ومن شك فيهـا لزمه الشك فى النتيجة إذا لم تـكن هذه النتيجة ثابتة من طريق آخر .

وبحث كهذا لايمكن أن يطعن فيه إنسان بعد أن يفهمه ، اللهم إلامن ناحية أن اختبارهم للمادة ، كانت وسائله عندهم بدائية ، لم تبلغ بعد، ما بلغته لدى أولئك المحدثين ، وذلك تابع لتقدم وسائل العلم الطبيعى فى العصر الحديث .

(١) لعله يقصد : أن القضايا المؤلفة على هذا النحو الخاص ، تكون قياسا ، لو سلمت حتى ممن لا يعتقد وجوب صدقها .

هو الذى لايتعرض للتصريح [١] بأحد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة[٢]

بل إنما يكون [٣] فيه بالقوة .

مثل ماأريناك فى المثال المذكور [٤]

وأما الاستثنائى :

فهو الذى يتعرض فيه للتصريح بذلك [٥] :

مثل قولك : إن كان عبدالله غنيا ، فهو لايظلم ؛ لـكنه غنى ، فهو [٦] لايظلم.

وقد وجدتَ فى القياس أحد [٧] طرفى النقيض الذى فيه النتيجة .

---

(١) وفى نسخة « التصريح » بدون « اللام » .

(٢) ويعرفه « صاحب الشمسية » جـ ٢ ص ١٩٠ قائلا :

« والاقترانى :

هو الذى لم يكن عين النتيجة ولا نقيضها مذكوراً فيه بالفعل » .

والمعنى واحد ، وربما كانت عبارة « صاحب الشمسية » أوضح .

(٣) أى إنما يكون أحد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة مذكوراً فيه بالقوة .

(٤) يعنى قوله : كل « ج » « ب » وكل « ب » « ا » يلزم منه أن كل « ج » « ا » ص ٢٠٩ .

(٥) وفى نسخة « بالتصريح لذلك » وفى نسخة أخرى « التصريح بذلك » .

(٦) وفى نسخة بزيادة « إذن » بعد قوله « فهو »

(٧) أى وجدت نفس النتيجة مذكورة فى القياس ، حيث هى نفس « التالى » فى الشرطية .

وهو[١] النتيجة بعينها .

ومثل قولك : إن كانت هذه الحمى ، حمى يوم ؛ فهى لاتغير النبض تغيراً شديداً ؛ لكنها غيرت النبض تغيراً شديداً ، فينتج أنها ليست حمى يوم .

فتجد فى القياس أحد طرف النقيض ، الذى فيه النتيجة ؛ وهو نقيض النتيجة[٢] .

والاقترانيات :

قد تكون من حمليات ساذجة .

وقد تكون من شرطيات ساذجة .

وقد تكون مركبة منهما .

والتى هى من شرطيات ساذجة :

فقد تكون من متصلات ساذجة .

وقد تكون من منفصلات ساذجة .

وقد تكون مركبة منهما .

وأما عامة المنطقيين ، فهم إنما تنبهوا للحمليات فقط . وحسبوا أن الشرطيات لاتكون إلا استثنائية فقط .

ونحن نذكر الحمليات بأصنافها .

---

(١) وفى نسخة « وهى » .

(٢) وذلك أن النتيجة ، نقيض « مقدم » الشرطية .

ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية ، التي هي أقرب إلى الاستعمال ، وأشد علوقا بالطبع .

ثم نتبعها بالاستثنائيات .

ثم نذكر بعضَ الأحوال ، التي تعرض للقياس .

وقياسَ الخلف .

ونقتصر في هذا المختصر ، على هذا القدر (١) *

إشارة خاصة إلى القياس الإقترانى :

القياس الاقترانى : يوجد فيه شيء مشترك مكرر ، يسمى الحد الأوسط : مثل ما كان فى مثالنا السالف « ب » (٢) . ويوجد فيه لكل واحدة (٣) من المقدمتين شيء يخصها :

مثل ما كان فى مثالنا « ج » فى مقدمة ؛ و « ا » فى مقدمة .

وتوجد (٤) النتيجة ، إنما تحصل من اجتماع هذين (٥) الطرفين .

---

(١) وفى نسخة « المبلغ » .

(٢) يعنى قوله فيما سبق ص٢٠٩ : كل « ج » « ب » وكل « ب » « ا » يلزم منه أن كل « ج » « ا » .

(٣) وفى نسخة « واحد » بدون تاء .

(٤) فى العبارة ركة لا تخفى ، ولو كانت : ووجود النتيجة إنما يحصل .. الخ لكانت أخف وطأة .

(٥) يشير إلى الأمرين اللذين تختص كل مقدمة بواحد منهما .

وفى معنى هذا ماتقوله كتب المتأخرين : إن حصول النتيجة يكون بحذف القدر المشترك بين المقدمتين .

حيث قلنا [١] : فكل « ج » « ا » .

وما صار منهما فى النتيجة موضوعا ، أو مقدما .

مثل « ج » الذى كان فى مثالنا ، فإنه يسمى « الأصغر » .

وما صار محمولا فيها ، أو تاليا :

مثل « ا » فى مثالنا ؛ فإنه يسمى « الأكبر » .

والمقدمة التى فيها « الأصغر » تسمى « الصغرى » .

والتى فيها « الأكبر » تسمى « الكبرى » .

وتأليفهما يسمى « اقترانا [٢] » .

وهيأة التأليف : من كيفية وضع الحد الأوسط ، عند الحدين الطرفين ، تسمى « شكلا » .

وما كان من « الاقترانيات »[٣] منتجا يسمى « قياسا » *

إشارة إلى أصناف الاقترانيات الحملية :

أما القسمة فتوجب أن يكون الحد الأوسط :

إما محمولا على الأصغر ، موضوعا للأكبر .

وإما بعكس ذلك[٤] .

(١) يعنى فى المثال السابق المشار إليه ص ٢٠٩.

(٢) وفى نسخة « اقترانيا » .

(٣) وفى نسخة « الاقترانات » ، وفى أخرى « الاقتران » .

(٤) وفى نسخة « أو بعكسه » .

وإما محمولا عليهما جميعا .

وإما موضوعا لهما جميعا .

لـكنه كما أن القسم الأول ـ ويسمونه الشكل الأول ـ قد وجد كاملا فاضلا جداً ، بحيث تكون قياسيته ، ضرورية النتيجة بينة بنفسها ، لا تحتاج إلى حجة :

كذلك وجد الذى هو عكسه بعيداً عن[1] الطبع يحتاج فى إبانة قياسية[2] ماينتج عنه ، إلى كلفة متضاعفة شاقة ؛ ولاتكاد تسبق إلى الذهن والطبع ، قياسيته .

ووجد القسمان الباقيان ، وإن لم يكونا بينى قياسية ما ؛ فهما من الأقيسة قريبين[3] من الطبع ؛ يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما ، قبل أن

---

(١) وفى نسخة « من » .

(٢) وفى نسخة « قياسيته » .

وكلا الضبطين ركيك : أما التى فى الهامش فـكيف تنسجم مع قوله بعـد « ما ينتج عنه » .

وأما التى فى الصلب ، فإنها تفيد ، أن الذى ينتج عن هذا الشكل ، يحتاج إلى كلفة فى إبانة قياسيته .

وليس الذى ينتج قياسا ، ولـكنه نتيجة .

(٣) يمكن اعتبار هذه الـكلمة « حالا » .

يبين[1] ذلك .

أو يكاد بيان ذلك ، يسبق إلى الذهن من نفسه ، فتلحظ لمية قياسيته عن قرب .

ولهذا صار لهما قبول ، ولعكس الأول أطراح[2] .

---

(١) وفى نسخة « يتبين » .

(٢) هكذا ، ينظر « الشيخ » لـ « الشكل الرابع » ، وقد اطرحه بالفعل ، فقدوضع بحثا خاصا لـ « الشكل الأول » وآخر لـ « الشكل الثانى » وثالثا لـ « الشكل الثالث » .

وألغى اعتبار « الشكل الرابع » نهائيا .

وقد نحا هذا النحو « صاحب البصائر » ، حيث يقول ص ٨٠ :

« وهيأة القياس ، من نسبة الأوسط إلى الطرفين ، تسمى « شكلا » .

وهذه النسبة بالقسمة الصحيحة ، على أربعة أنحاء :

فإن الأوسط ، إما أن يكون محمولا على الأصغر ، موضوعا للأكبر ؛ ويسمى « الشكل الأول » .

وإما أن يكون موضوعا للأصغر ، محمولا على الأكبر .

أو محمولا عليهما جميعا .

أو موضوعا لهما جميعا .

لكن القسم الثانى ـ وإن أوجبته القسمة ـ غير معتبر ، لأنه بعيد عن =

= الطبع ، يحتاج فى إبانة مايلزم عنه ، إلى كلف فى النظر شاقة ، مع أنه مستغنى عنـه .

وأما الشكلان الآخران ، وإن لم يكن لزوم مايلزم عنهما ، بينا بذاته ؛ لـكنه قريب من الطبع .

والفهم — بفتح الفاء وكسر الهاء — الذكى ، يتبين قياسهما ، قبـل البيان بشىء آخر ، ويسبق ذهنه ، إلى ذلك الشىء المبين به عن قريب .

فلذلك لم يطرحا من درجة الاعتبار ، حسب اطراح ماهو عكس « الشكل الأول » .

فإذن الأشكال الحملية المعتبرة ، ثلاثة » .

أما الغزالى فقد أهمله إهمالا تاما ، ولم يشر حتى إلى أن القسمة تقتضيه ، وإنما قد استغنى عنه ، لعظيم كلفته ، كما فعل « الشيخ » و « صاحب البصائر » .

قال فى « معيار العلم » طبع الـكردى لسنة ١٣٢٩ ص ٧٩ :

« القسمة الثانية لهذا القياس : باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عنـد الطرفين الآخرين :

وهذه الـكيفية تسمى « شكلا » :

والحد الأوسط : إما أن يكون محمولا فى إحدى المقدمتين ، موضوعا فى الأخرى كما أوردناه من المثال ، فيسمى « شكلا أولا » .

وإما أن يكون محمولا فى المقدمتين جميعا ، ويسمى « الشكل الثانى » .

وإما أن يكون موضوعا فيهما ، ويسمى « الشكل الثالث » . =

= وعند ذلك بدأ يتكلم على أحوال « الشكل الأول » .

ويلاحظ أن صنيع « الغزالى » فيه إهمال لـ « الشكل الرابع » كأنه لا وجود له أصلا .

أما « الشيخ » و « صاحب البصائر » فقد أشارا إليه ، غير أنهما ألغيا اعتباره ، لبعده عن الطبع . ولكنهما لم يدلا على واضعه ، هل هو أرسطو أو غيره ؟!.

أما « الأستاذ عبده خير الدين » فى كتابه « علم المنطق » الطبعة الأولى لسنة ١٩٣٠ ، فقد صرح بأن « أرسطو » لم يضعه ، وأنه من وضع علماء القرون الوسطى ، قال ص ١٦٦ :

« فالشكل الرابع : هو ما كان الحد الأوسط فيه ، موضوعا فى الصغرى محمولا فى الكبرى .

وهذا الشكل : لم يضعه أرسطو واضع علم المنطق ، ولكنه من وضع علماء القرون الوسطى .

ويعزوه ابن رشد إلى جالينوس ، ولذا يسمى الشكل الجالينى ، وكثير من المناطقة لا يوافق على استعماله ؛ لأنه بعيد عن الطبع جدا » .

أما « الدكتور غلاب » فى كتابه « الفلسفة الإغريقية » جـ ٢ ص ٣٥ ، فلا يرضى عن أن أرسطو لم يضع « الشكل الرابع » ولم يعرفه ، ويرى أن القول بأن « جالينوس » هو الذى وضعه ، فرية كاذبة ، قال :

« أما الرابع :

فلم يكن أرسطو يستعمله ولا يأبه له . بل إن بعض العلماء الغربيين ، =

= الذين لا يبالون بأن يتعجلوا فى أحكامهم ، قرروا أن أرسطو لم يعرف « الشكل الرابع » وإنما هو من وضع « جالينوس » الطبيب الذى أتى بعد أرسطو بنحو خمسة قرون .

وقد تبع الأستاذ أبو العلا عفيفى هؤلاء المؤلفين الخاطئين فى زعمهم هذا ، فأثبت فى مذكراته فى المنطق أن الشكل الرابع ليس من وضع أرسطو بل هو من وضع جالينوس .

ولا ريب أن هذا غير صحيح .

وإنما الصحيح أن أرسطو ، وضع « الشكل الرابع » وقال به ، وعرف عيوبه ، كما عرف محاسنه .

ولكنه كان فى رأيه أنقص الأشكال ، فأهمله فى التطبيق ، بعد أن نص على وجوده ، ومثل له فى كتاب « التحليلات الأولى » تمثيلا لايدع مجالا للشك، فى معرفته إياه .

وإليك هذا النص ، ولكن إذا كان أحدهما ـ أى الحدود ـ موجبا ، والثانى مسلوبا ؛ وكان المسلوب هو الأكبر ؛ فإنه يوجد دائما قياس ، يكون الحد الأصغر فى نتيجته ، محمولا على الحد الأكبر .

ومثال ذلك : « ا » فى بعض « ب » و « ب » ليس فى أى « ج »فتكون النتيجة ، ليس « ج » فى بعض « ا » :

وقد علق الاستاذ «سانت هلير» ، على هاتين الفقرتين بقوله :

إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى «جاليان» «جالينوس» والذى يجب أن ينسب إلى أرسطو » .

=

= على أن أقل تأملة عاجلة فى هذه المشكلة ، تصل بصاحبها إلى نتيجة تكاد تكون بديهية .

وهى أن هذه الأشكال الأربعة ، نتجت من القسمة العقلية، التى لامحيص عنها .

وهى أن الحد الأوسط :

إما أن يكون موضوعا فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى .

أو بالعكس .

وإما أن يكون موضوعا فى كلتيهما.

أو محمولا فى كلتيهما .

ولا يمكن غير ذلك .

فهل يتصور أن قسمة رباعية بسيطة ، كهذه القسمة ، تعزب عن عقلية منطقية محضة ، كعقلية « أرسطو » .

بقى بعد ذلك أن نبحث عن المنبع الأول ، الذى نشأت منه هذه الخرافة ، وهى عزو « الشكل الرابع » إلى جالينوس .

يحدثنا الأستاذ « سانت هلير » أن المصدر الأول لهذه السقطة ، هو ابن رشد . وهو فى هذا يقول :

« بل هو ـ أى أرسطو ـ لم ينس « الشكل الرابع » الذى نسب إلى « جاليان » بناء على شهادة ابن رشد » .

وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة ، فى تحقيق هذه المشكلة ، وهى نشأة تلك الأغلوطة ، فنحن مضطرون إلى مسايرة الأستاذ « سانت هلير » إلى أن يظهر لنا فيها غير ذلك » .

انتهى النص المقتبس من كتاب « الدكتور غلاب » . =

= غير أن هـذه القسمة التي يشير إليها « الشيخ » و « صاحب البصائر » ويرون أنها تجعل الأشكال أربعة ، والتي يراها « الدكتور غلاب » بديهية الإدراك ، لا يمكن أن تخفى على عقل ناضج ، كعقل أرسطو ، والتي ترجع إلى موضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين .

لا يراها الأستاذ « يوسف كرم » هي الأساس ، لتصنيف الأشكال ؛ بل الأساس عنده ـ يعني في نظر أرسطو ـ هو النظر إلى الأوسط لا من حيث موضعه من الحدين الآخرين ، ولـكن من حيث كميته العددية ـ أعني الماصدق ـ ومقارنتها بالحدين الآخرين .

ويرى الأستاذ « كرم » أيضا أن « جالينوس » هو الذي راعى موضع الحد الأوسط ، من كل من الحدين الآخرين ، فخرج له أشكال أربعة ، قال ص ١٥٨ من كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية » الطبعة الأولى :

« ويعتمد أرسطو هنا ـ يعني في بحث القياس ـ على الماصدق ؛ لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحا ، لماهية القياس .

ولـكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء ، قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء .

واعتبار الماصدق في المقدمتين ، يؤدي إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط :

ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما . =

= أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط ، على مافعل « جالينوس » من بعد ، فخرج له تصنيف جديد ، هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة .

على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده .

ثم هو يعترف ضمنا بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضربا تابعة للشكل الأول » .

***

هذا وإن لى على عبارة الأستاذ « كرم » ملحوظتين :

الأولى : أن اعتبار الكمية العددية ـ أعنى الماصدق ـ للحد الأوسط ومقارنتها بالحدين الآخرين ، تجعل الأشكال أربعة ، لاثلاثة :

فإن قوله :

إما أن يكون الحد الأوسط ، أكبر من طرف وأصغر من آخر .

يشمل « الشكل الأول » .

مثل : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم . كل إنسان جسم .

فإن الحيوان ، الذى هو الحد الأوسط ، أكبر من الإنسان ، الذى هو الحد الأصغر ، وأصغر من الجسم الذى هو الحد الأكبر .

ويشمل « الشكل الرابع » .

مثل : كل إنسان حيوان ، وكل كاتب بالفعل إنسان . بعض الحيوان كاتب بالفعل .

فالإنسان الذى هو الحد الأوسط ، أصغر من « الحيوان » الذى جعل حدا =

= أصغر. وأكبر من « كاتب بالفعل » الذى جعل حدا أكبر .

وإذن فلم يصلح اعتبار الماصدق أساسا لجعل الأشكال ثلاثة .

وعندى أنه يكون البحث أجدى ، لو فتش الباحثون عن النصوص الأصلية لواضع المنطق. فإن وجدت نصوص صريحة ، تفيد أن أرسطو يراها ثلاثة ، يكون ذلك هو رأى أرسطو ، وعندها فليبذل الباحثون قصارى جهدهم لتبرير ذلك عنده ، وبيان أنه راعى الماصدق أو راعى غيره .

أما اللجوء إلى التعليل قبل التثبت من مفاد النصوص، فغير مستقيم .

الملحوظة الثانية :

ان قول الأستاذ « كرم » :

« ثم هو – يعنى أرسطو – يعترف ضمنا بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس » أضربا تابعة لـ « الشكل الأول » .

قول غامض؛ لأنه لم يبين لنا ، كيف اعترف بها أرسطو ؟!، وهل تكون الأضرب صحيحة معترفا بها ، دون أن تكون لـ « شكل من الأشكال » ؟! ، إن ذلك غير مفهوم .

وإذا كان « ثاوفراسطس » هو الذى اعتبرها تابعة لـ « الشكل الأول » فمعنى ذلك أن « أرسطو » لم يجعلها تابعة لـ « شكل من الأشكال » ، فكيف يكون ذلك ؟!! ، كيف يعترف بها أضربا صحيحة منتجة ، دون أن يكون لها هيأة أحد الأشكال ؟!.

***

وكذلك أرى أن عبارة الأستاذ « عبده خيرالدين » التى مرت بنا ، والتى تفيد أن « ابن رشد » أول من نفى نسبة « الشكل الرابع » عن أرسطو .

= ولعله تابع فيها « سانت هلير » حيث ينقل عنه « الدكتور غلاب » أنه يرى : « أن المصدر الأول لهذه السقطة هو ابن رشد » .

ربما كان فيها شيء من التساهل ؛ لا من جهة التشنيع على ابن رشد بأنه كان المصدر الأول لهذه السقطة أو هذه الأغلوطة — على حد تعبير بعض النقدة — ولكن من وجهة نظر تاريخية محضة .

ذلك أنه ناط هذا الرأى بابن رشد . وقد قال الدكتور غلاب فى ذلك :

« وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة ، فى تحقيق هذه المشكلة ، وهى نشأة تلك الأغلوطة ، فنحن مضطرون إلى مسايرة الأستاذ « سانت هلير » إلى أن يظهر لنا فيها غير ذلك » .

أقول : ربما كان فى عبارة « سانت هلير » هذه شيء من التساهل ، لأن « أبا البركات البغدادى » المتوفى قبل « ابن رشد » بثمانية وأربعين عاما ، يبعد نسبة « الشكل الرابع » عن أرسطو على نحو ما أبعدها ابن رشد ، ويرى أن غيره هو الواضع له ، وذلك فى كتابه «المعتبر» طبع الهند لسنة ١٣٥٧ هـ حيث يقول جـ ١ ص ١٢٤ :

« ... فهذا الحد الأوسط ، إذا كان محمولا على موضوع المطلوب ، وموضوعا لموضوع المطلوب .

كقولنا : كل « ا » « ب » وكل « ب » « ج » .

كان قياسا كاملا ، تبين منه بذاته أن كل « ا » « ج » .

ويسمى شكل القرينة بـ « الشكل الأول » .

وتسمى القضية ، التى موضوعها موضوع المطلوب ، مقدمة صغرى ، والتى =

= محولها محول المطلوب مقدمة كبرى، لجواز عموم محمول المطلوب لموضوعه، على مثال ما قيل .

وإن كان الحد الأوسط محمولا فى كلتا القضيتين على موضوع المطلوب ومحموله يسمى بـ « الشكل الثانى » .

كقولنا فى بيان أنه لا شىء من الإنسان بحجر : كل إنسان حيوان ، ولا شىء من الحجر بحيوان .

فالحيوان محمول على موضوع المطلوب ، الذى هو الإنسان ، بالإيجاب فى القضية الصغرى ؛ وعلى محمول المطلوب ، الذى هو الحجر ، بالسلب، فى القضية الكبرى .

ويتبين منه أنه لاشىء من الإنسان بحجر ، لكن لا بذاته ، بل ببيان كما يأتى ذكره ، فليس بقياس كامل .

وإن كان الحد الأوسط موضوعا فى كلتاالقضيتين ، لموضوع المطلوب ولمحموله سمى بـ « الشكل الثالث » .

كقولنا فى بيان أن بعض الحيوان ناطق : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان ناطق .

فتبين منه أن بعض الحيوان ناطق ؛ لكن لا بذاته ، بل ببيان يأتى ذكره ، فليس بقياس كامل .

والإنسان فيه موضوع لموضوع المطلوب ، الذى هو الحيوان فى المقدمة الصغرى ؛ ولمحموله ، الذى هو الناطق ، فى المقدمة الكبرى .

فتميز المقدمتين بالصغرى والكبرى ، إنما يتم فى هذه الأشكال الثلاثة ، =

= باعتبار المطلوب ، وموضوعه ، ومحموله ، حتى تكون القضية، التى فيها موضوع المطلوب ، هى القضية الصغرى ، والتى فيها محموله ، هى الكبرى ، سواء كان كل واحد منهما ، فى القضية التى هو فيها ؛ محمولا ، أو موضوعا .

فتصير الأشكال بحسب ذلك ثلاثة :

الأول منها الذى الحد الأوسط فيه محمول على موضوع المطلوب ، وموضوع لمحموله . وهو القياس الكامل ، الذى تبين ماتبين به بذاته .

والثانى : الذى الحد الأوسط فيه ، محمول على موضوع المطلوب ومحمولهمعا.

والثالث : الذى هو فيه موضوع لكليهما .

وليسا بكاملين ؛ إذ لا يتبين ما تبين فى كل واحد منهما بذاته ، كالأول .

وتخرج القسمة بنسبة الحد الأوسط ، إلى موضوع المطلوب المعين ومحموله، « شكلا رابعا » حيث يجعل الحد الأوسط ، موضوعا لموضوع المطلوب، ومحمولا على محموله .

مثال ذلك ، إذا كان المطلوب ، هل كل إنسان ضاحك ، أم لا ؟! قولنا : كل ناطق إنسان . وكل ضاحك ناطق ؛ فيكون الناطق الذى هو الحد الأوسط ، الداخل على الحدين ، موضوعا للأصغر الذى هو الإنسان ، ومحمولا على الأكبر الذى هو الضاحك ، على الشكل المذكور .

فأما إذا لم يعتبر المطلوب وحداه ، فلا توجب القسمة سوى الأشكال الثلاثة المذكورة .

حيث يكون الحد الأوسط ، محمولا على حدين .

أو موضوعا لحدين . =

= أو محمولا على حد ، وموضوعا لآخر ، إذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله .

ولذلك ألف « أرسطوطاليس » أشكالا ثلاثة ، ولم يذكر الرابع » .

وقال فى ص ١٢٦ :

« والـكلام فى هذا « الشكل الرابع » استدركه على « أرسطوطاليس » بعض المتأخرين » .

ولعلك قد لاحظت أن « صاحب المعتبر » يعرض علينا فى تقسيم الأشكال إلى ثلاثة ، وجهة نظر أخرى ، غير التى عرض لها الأستاذ « كرم » .

فبينا الأستاذ « كرم » يقارن الحد الأوسط ، بالحدين الآخرين : كبرا وصغرا .

إذا بـ « صاحب المعتبر » يقارنه بهما من ناحية الحمل والوضع . ولـكى يصل إلى غرضه ، يقول هكذا :

إما أن يكون الحد الأوسط محمولا عليهما — يعنى الحد الأصغر والحد الأكبر —

وإما أن يكون الحد الأوسط موضوعا لهما .

وإما أن يكون الحد الأوسط محمولا على حد وموضوعا لآخر .

ثم يقيد هذا القسم الثالث ، بقوله : إذا لم يعين بموضوع المطلوب أو محموله » .

وإنى أستدرك عليه ، بمثل ما استدركته على الأستاذ « كرم » ، فإنه رغم وقوف الأقسام — مع تحقق هـذا الاشتراط — عند ثلاثة ، فإن هذا القسم الثالث يشمل فى باطنه قسمين فرعيين :

الأول : أن يكون الحد الأوسط ، محمولا على موضوع المطلوب ، وموضوعا لمحموله . وهو الشكل الأول . =

= أو العكس : وهو الشكل الرابع .

ولذا فإني أكرر ما قلته عند الحديث مع الأستاذ « يوسف كرم » من أن الواجب أولا هو تحري ماقاله أرسطو ، ثم بعد ذلك فليأت مقام التعليل والتبرير .

ويظهر لي من مجموعة هذه النصوص ، أن أرسطو :

١ ـ لم يصرح بـ « الشكل الرابع » .

٢ ـ ولم يكن محدداً في حديثه عن « الشكل الأول » .

أما عدم تصريحه بـ « الشكل الرابع » ، فلأن أحداً لم يدع ذلك ، حتى أولئك الذي عز عليهم أن ينسب هـذا الشكل إلى جالينوس ، وقد مرت بك عبارة « سانت هلير » التي علق بها على نص ادعاه لأرسطو ، وكان كل ما قاله فيها : أن هذا هو مثل الشكل الرابع .

فكل ما ظفر به ؛ أن هناك عبارة لأرسطو تصلح أن تكون مثالا لـ « الشكل الرابع » لا بتصريح منه بأن هناك « شكلا رابعا » .

وأما أنه لم يكن محددا في حديثه عن « الشكل الأول » فلأمرين :

أحدهما : أنا إذا أغفلنا التقسيم القائم على اعتبار موضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين ، والذي كان يجب أن ينتج شكلا رابعا تصريحا .

لم يبق أمامنا :

إلا رواية الأستاذ « كرم » ، وقد بينا فيما سبق أن تصوير « الشكل الأول » كان غامضا بحيث أمكن أن يدخل في حده « الشكل الرابع » .

ورواية « صاحب المعتبر » وقد ناقشناها بمثل ماناقشنا به عبارة الأستاذ « كرم » .

وصارت الأشكال الاقترانية الحملية ، المتلفت إليها ثلاثة :

ولا ينتج شيء منها عن جزئيتين .

وأما عن سالبتين ، ففيه نظر ، سيشرح[1] لك .

الشكل الأول:

هذا الشكل : من شرطه فى أن يكون قياساً ، منتج القرينة :

أن تكون صغراه موجبة ؛ أو فى حكم[2] الموجبة ؛ إن كانت ممكنة ، أو

ومفاد هاتين الروايتين إذن أن حديث أرسطو عن « الشكل الأول » لم يكن محدداً .

وثانيهما : أن الأستاذ « كرم » يروى : أن أرسطو يعترف ضمنا بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ،فجعلها تلميذه ثاوفرسطس أضربا تابعة لـ « الشكل الأول » .

فهذه التبعية لا يمكن أن تتم إلا إذا كان فى تصوير « الشكل الأول » من العموم ما يتسع لإلحاقها به .

وإلا لو كان محددا على النحو الذى يصوره به المتأخرون ، لما أمكن بحال أن تلحق به أضرب هى من شكل يباينه تمام المباينة .

(١) وفى نسخة « وسنشرح » وفى أخرى « سنشرح » .

(٢) وفى نسخة « وفى حكمها إن كانت ... الخ » وفى أخرى « أو فى حكمها إن كانت ... الخ » .

كانت وجـــودية تصدق إيجابا كما تصدق سلبا[1] ؛ فيدخل

(١) قال « الإمام » فى « اللباب » ص ٣٢ :

« وها هنا أبحاث :

البحث الأول :

قال « الشيخ » إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة ، أو وجودية لا دائمة ؛ جاز كونها سالبة ؛ لأن سالبها فى حكم الموجبة .

ولقائل أن يقول : المنتج بالذات هو الموجبة ، وأما هـذه السالبة فلا تأثير لها فى الإنتاج .

إلا أن يقال : إن هذه السالبة ، لما كانت مستلزمة لتلك الموجبة ، التى هى منتجة فى الحقيقة ، أطلق « الشيخ » عليها اسم الإنتاج ، على معنى أنها منتجة بالعرض ، لا بالذات » .

وقال « صاحب البصائر » ص ٨١ :

« وشرائطه فى إنتاجه ـ يعنى الشكل الأول ـ أن تـكون صغراه موجبة ، أو فى حكم الموجبة :

بأن تـكون سالبة ممكنة .

أو وجودية ينقلب السلب فيها إلى الإيجاب » .

وعلق « الأستاذ الإمام » فقال :

« ينقلب السلب فيها إلى الإيجاب :

وهى السالبة المحققة الموضوع :

كالمطلقة التى روعى فيها السلب بالفعل ، مع ملاحظة أن السلب غير دائم ،

أصغره فى[1] الأوسط

وتكون[2] كبراه كلية؛ ليتأدى حكمها إلى الأصغر؛ لعمومه جميعَ مايدخل فى الأوسط .

وقرائنه القياسية بينة الإنتاج :

فإنه إذا كان كل «ج» هو «ب» ، ثم قلت : كل « ب » هو بالضرورة أو بغيرها[3] « ا »

كان « ج » أيضا على تلك الجهة .

وكذلك إذا قلت[4]: بالضرورة لاشىء من «ب» «ا» أو بغير الضرورة؛

دخل « ج » تحت الحكم لامحالة .

وكذلك إذا قلت[5] . بعض « ج » « ب » ثم حكمت على « ب » أىّ حكم كان: من سلب أو إيجاب ، بعد أن يكون عاما لكل « ب » .

بل قد يكون الإيجاب بالفعل أيضا ؛ فإن منزلة هذا الوجود منزلة الإمكان الخاص من جهة أن السلب ينقلب إلى إيجاب ؛ كما أن الإيجاب بهذا الاعتبار ، قد ينقلب إلى سلب ، متى روعى عدم دوام الإيجاب » .

(١) وفى نسخة « تحت » .

(٢) هذا هو الشرط الثانى .

(٣) وفى نسخة «أو بغير الضرورة» .

(٤) يعنى بدلا من الكبرى فى الصيغة السابقة ، مع إبقاء الصغرى كما هى.

(٥) إشارة إلى ضرب آخر .

دخل ذلك البعض من «ج» الذى[1] هو «ب» فيه[2].

فتكون قرائنه القياسية هذه الأربع[3].

وذلك إذا كان كل «ج» «ب» بالفعل. كيف كان[4].

وأما إذا كان: كل «ج» «ب» بالإمكان، فليس يجب أن يتعدى الحكم[5]

---

(١) أى البعض الذى اجتمع فيه أنه «ج» و«ب».

(٢) أى فى ذلك الحكم.

(٣) يعنى قوله فيما سبق:

ا ـ كل «ج» هو «ب» ثم قلت: كل «ب» هو بالضرورة أو بغيرها «ا».

وهذا مركب من موجبة كلية صغرى، وموجبة كلية كبرى.

ب ـ كل «ج» هو «ب» ثم قلت: بالضرورة لاشىء من «ب» «ا» أو بغير الضرورة.

وهذا مركب من موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى.

جـ ـ بعض «ج» «ب» ثم قلت: كل «ب» «ج».

وهذا مركب من موجبة جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى.

د ـ بعض «ج» «ب» ثم قلت: لاشىء من «ب» «ج».

وهذا مركب من موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى.

(٤) لعله يعنى أن الأصل أن تكون الفعلية حاصلة، فإذا زاد على ذلك أن يكون على سبيل الدوام أو الضرورة، كان ذلك آكد.

(٥) لعله يعنى: الحكم بالأكبر الذى هو محمول الكبرى، على «ب»

من « ب » إلى « ج » تعديا بينا .

لكنه إن كان الحكم على « ب » بالإمكان[1] ، كان هناك إمكان إمكان[2]

= الذى هو الأوسط ، إلى « ج » .

لأن الصلة بين « ج » الذى هو الأصغر ، و بين « ب » الذى هو الأوسط ، ليست وثيقة ، حتى تسوغ نقل الحكم الواقع على « ب » إلى « ج » .

(١) لعله يعنى : أنه إذا كانت جهة الكبرى هى الإمكان ، كما أن جهة الصغرى هى الإمكان ، كان انتقال الحكم من الأكبر إلى الأصغر بواسطة الأوسط ، أبين منه فى الحال السابقة .

(٢) لقد استعار هذا التعبير « إمكان إمكان » « صاحب البصائر » ، وقد وجدنا « الشيخ عبده » لاحظ على عبارة « صاحب البصائر » مثل الذى لاحظناه على عبارة « الشيخ » من أن فيها غموضا .

وقد شرحها « الشيخ عبده » أبدع شرح وأعظمه .

وهاك عبارة « صاحب البصائر » وعبارة « الشيخ عبده » :

قال « صاحب البصائر » ص ٨٣ :

« ثم هذه الاقترانات :

قد تكون من المطلقات وحدها .

وقد تكون من الضروريات .

وقد تكون من الممكنات .

أى تكون كل واحدة من مقدمتى القياس ، من جنس الأخرى .

وقد يختلط بعضها ببعض ، فتكون كل مقدمة مخالفة للأخرى فى الجهة =

= ونؤخر الكلام فى المختلطات ، إلى أن نفرغ من بيان مالا اختلاط فيه من الأشكال الثلاثة .

أما فى هذا الشكل – يعنى الأول – :

فإذا كانت المقدمتان مطلقتين ، أو ضروريتين ، كان حصول النتيجة بينا؛ إذ الأصغر داخل بالفعل ، تحت الأوسط ؛ فالحكم على الأوسط حكم عليه .

وأما إذا كانتا ممكنتين ، فليس يتبين تعدى حكم الأوسط اليه ، حسب بيانه فى المطلقتين والضروريتين .

وذلك لأن فيها – أى فى المطلقتين والضروريتين – كل « ب » « ج » بالفعل ؛ فإذا حكمنا على كل ماهو « ج » بالفعل ، كان ذلك حكما على « ب » لامحالة ، من غير تردد للعقل فيه .

وفى الممكنتين لم يدخل « ب » تحت « ج » بالفعل ، بل بالقوة .

فإذا حكمنا على ماهو « ج » بالفعل – والفعلية هنا بالنظر لعقد الوضع ، لالعقد الحمل الذى الكلام فيه ، تأمل باقى عبارته وانظر مامر هامش ص ١٠٤ – لم يبن تعدى ذلك الحكم إلى ماهو « ج » بالقوة ، لا بالفعل .

وإنما قلنا : إن الحكم على ماهو « ج » بالفعل ؛ لأنه إذا قيل : كل « ج » « د » بالإمكان ، عنى به أن كل مايوصف بـ « ج » بالفعل ، فهو « د » إما بالإمكان أو بغيره ، كما عرفته فى جانب الموضوع – انظر مامر هامش ص ١٠٤ –

لكنه وإن كان فى البيان الدورى ، دون ماتقدم ، فليس يحتاج إلى أن يبين بشىء آخر ، بل يكفى فيه أدنى تنبيه .

فإن الأكبر إذا كان ممكنا للأوسط ، الممكن للأصغر ؛ كان ممكنا للأصغر . =

= والأصغر إذا أمكن ، أن يكون الأوسط ، الممكن كونه أكبر ؛ أمكن كونه أكبر ؛ لأن إمكان الامكان ، قريب عند الذهن أنه إمكان .

أما إذا كان الأكبر للأوسط : بالإمكان ، أو بالإطلاق ، أو بالضرورة ؛ والأوسط بخلاف ذلك للأصغر ؛ فليس تتبين جهة النتيجة ، بل تحتاج إلى بيان ؛ وسنذكره فى المختلطات » .

وقال « الأستاذ الإمام » :

« إمكان الإمكان :

أى الامكان لممكن لشىء ، هو إمكان لذلك الشىء ؛ وفى التعبير تساهل ظاهر . والتعبير الصحيح أن يقال : لأن من القريب عند الذهن ، أن إمكان أمر لممكن لشىء ، يستدعى إمكان ذلك الأمر ، لذلك الشىء » .

ولعله واضح من عبارة « الشيخ » وعبارة « صاحب البصائر » أنهما جوزا إنتاج الشكل الأول ، حين تكون صغراه ممكنة .

ولكن « شارح الشمسية » يقول ج ٢ ص ٢١٠ ط الكردى لسنة ١٩٠٥

« وعند اعتبار الجهات فى المقدمات ، يعتبر لإنتاج الأشكال شرائط :

أما الشكل الأول :

فشرطه باعتبار الجهة ، فعلية الصغرى .

فإنها لو كانت ممكنة ، لم يجب تعدى الحكم ، من الأوسط إلى الأصغر ؛ لأن الكبرى تدل على أن كل ماهو أوسط بالفعل ، محكوم عليه بالأكبر ؛ والأصغر ليس مما هو أوسط بالفعل ، بل بالامكان ؛ فجاز أن يبقى بالقوة ، ولا يخرج منها إلى الفعل ، فلم يتعد الحكم من الأوسط إليه . =

= مثلا : يصدق فى الفرض المذكور : كل حمار مركوب زيد بالامكان العام. وكل مركوب زيد فرس بالضرورة ، ولا يصدق ، كل حمار فرس بالامكان العام .

لأن معنى الكبرى ، أن كل ماهو مركوب زيد بالفعل ، فهو فرس بالضرورة ، والحمار ليس بمركوب زيد بالفعل أصلا ؛ فالحكم على المركوب بالفعل ، لايتعدى اليه » .

وقد انتصر « الأستاذ الامام » لـ « صاحب البصائر » ، ولذلك قال فى نفس التعليق الذى شرح به عبارة « إمكان الامكان » :

«وقد خالف المصنف ـ يعنى « صاحب البصائر » وهو فى هذا الرأى متابع لـ « ابن سينا » على مارأيت فى نص « الاشارات » ـ رأى الجمهور هنا أيضا ، حيث جوز إنتاج الصغرى الممكنة ، فى « الشكل الأول » .

« وقد شرطوا فيها الفعلية .

وقالوا فى بيان تخلف النتيجة ـ فيما لو كانت ممكنة ـ إنه يجوز أن يقال فى المثال المشهور : كل حمار مركوب زيد بالإمكان العام ، وكل مركوب زيد فرس بالضرورة ؛ ولا يصدق كل حمار فرس بالإمكان العام .

وذلك لأن زيدا لم يركب بالفعل إلا الفرس ؛ فكل مركوب زيد فى الكبرى هو فرس ؛ لأن وصف الموضوع ، إنما يصدق على ذاته بالفعل .

وقد تقدم لنا أن الجمهور سهوا عن معنى الفعلية فى الموضوع ؛ وأن معناها أن كل مالو وجد ، وكان بالفعل كذا .

لا بقيد الماضى .

وأنه عند التقييد ـ كما فى المثال ـ تخرج القضية عن كونها محصورة إلى أن تكون شخصية . =

وهو قريب من أن يعلم الذهن أنه إمكان ؛ فإن ما يمكن أن يمكن ، قريب عند الطبع الحكم بأنه ممكن .

لكنه إذا كان كل « ج » « ب » بالإمكان الحقيقى الخاص ، وكل « ب » « ا » بالإطلاق (١) .

جاز أن يكون كل « ج » « ا » بالفعل ، وجاز أن يكون بالقوة ؛ وكان الواجب مايعمهما من الإمكان العام .

= فقولك : « وكل مركوب زيد فرس بالضرورة » ، غير صادق ؛ لأنه ليس كل مالو وجد ، وكان مركوب زيد بالفعل ، فهو فرس .

وإنما يصدق إذا جعلت مركوب زيد عنوانا على الأفراس المعينة ، التى ركبها زيد . وهو بهذا المعنى غير محمول فى الصغرى على الحمار بالإمكان العام ، بل هو مسلوب عنه بالضرورة .

فإذا أخذت مركوب زيد على ماهو المعروف فى القضية المسورة الحقيقية ، كان الصادق : بعض مركوب زيد فرس ، وهى جزئية ، لاتنتج فى « الشكل الأول » ـ أى إذا كانت كبرى فيه ـ » .

(١) كأن « الشيخ » يريد أن يجوز أن تكون الصغرى ممكنة خاصة ، والكبرى مطلقة .

وذلك زيادة على ما أجازه ـ ووافقه فيه « صاحب البصائر ـ من إنتاج « الشكل الأول » حين تكون مقدمتاه معا ممكنتين .

فإن [1] كان كل « ب » « ا » بالضرورة ، فالحق أن النتيجة تكون ضرورية .

---

(١) وكأنه أيضا يريد أن يجوز أن تكون الصغرى ممكنة ، حين تكون الكبرى ضرورية .

ووضح « الإمام » فى « اللباب » هذه الأحوال الثلاثة وهى :

إمكان الصغرى حين تكون الكبرى ممكنة .

و إمكان الصغرى حين تكون الكبرى مطلقة .

و إمكان الصغرى حين تكون الكبرى ضرورية .

وهذه الأحوال الثلاثة مما يخالف « الشيخ » فيها غيره على ماعلمت من اشتراط « شارح الشمسية » فعلية الصغرى .

قال الامام فى « اللباب » ص ٣٣ :

« الصغرى إذا كانت ممكنة ؛ فالكبرى :

إما أن تكون ممكنة .

أو وجودية .

أو ضرورية .

القسم الأول : أن تكون ممكنة .

وهى قولنا : بالامكان كل « ج » « ب » . و بالامكان كل « ب » « ا » .

ينتج : بالامكان كل « ج » « ا » .

لأن الأكبر ممكن للأوسط ، الذى هو ممكن للأصغر .

و إمكان الإمكان قريب عند الذهن ، الحكم بكونه إمكانا ... =

= أما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى وجودية لاضرورية ، أو وجودية لادائمة ؛ فالنتيجة ممكنة خاصة .

لأن من المحتمل أن يكون الأكبر مشروطا بالأوسط ، ويكون الأوسط غير حاصل للأصغر ، فحينئذ لا يكون الأكبر حاصلا للأصغر .

ويحتمل أن لا يكون مشروط الأكبر ، مشروطا بالأوسط ؛ وإن كان مشروطا به ، لكن الأوسط كان حاصلا للأصغر ، فحينئذ يكون الأكبر حاصلا للأصغر .

وإذا احتمل الوجهان ، لم يمكن القطع بالثبوت والانتفاء ، فوجب الحكم بإمكان الثبوت والانتفاء ، وهو الممكن الخاص .

وأما إذا كانت الكبرى ضرورية ، فالنتيجة ضرورية :

لأن الكبرى الضرورية ، معناها أن كل ماثبت له الأوسط ـ سواء ثبت له الأوسط دائما ، أو غير دائم ، أو بالضرورة ، أولا بالضرورة ـ فإنه فى جميع زمان وجوده ، يجب أن يكون موصوفا بالأكبر ، قبل حصول الأوسط ، وبعده ، ومعه .

ثم الصغرى دلت على أن الأوسط ، ممكن الحصول للأصغر ، وكل ماكان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال .

فلنفرض أن الأوسط حاصل للأصغر ، فعند ذلك الحصول يصير الأصغر محكوما عليه ، بأنه يجب فى جميع زمان وجوده ، أن يكون موصوفا بالأكبر قبل حصول الأوسط ، ومعه وبعده .

وإذا ثبت ذلك،وجب أن يكون ثبوت الأكبر للأصغر ضروريا، سواء=

ولنورد فى بيان(١) ذلك(٢) وجها قريبا فنقول :

لأن « ج » إذا صار « ب » صار محكوما عليه أن « ا » محمول عليه بالضرورة .

ومعنى ذلك : أنه لايزول عنه ألبتة ، مادام موجود الذات ، ولا كان زائلا عنه ، لا مادام « ب » فقط .

ولو كان إنما حكم عليه بأنه « ا » عند ما يكون « ب » ، لاعندمالايكون « ب » ؛ كان قولنا : كل « ب » « ا » بالضرورة ، كاذبا على ماعلمت(٣) .

ثبت له الأوسط ، أو لم يثبت .

فثبت أن الصغرى الممكنة ، سواء كانت سالبة أو موجبة ، مع الكبرى الضرورية تنتج النتيجة الضرورية .

أما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى مطلقةعامة ، فالنتيجة ممكنة عامة.

لأن الكبرى المطلقةالعامة ، إن صدقت ضرورية ، كانت النتيجة ضرورية ، وإن صدقت لاضرورية ، كانت النتيجة ممكنة خاصة .

والقدر المشترك بين الضرورى والممكن الخاص ، هو الممكنة العامة ، فكانت النتيجة ممكنة عامة » .

(١) وفى نسخة « لبيان » .

(٢) لعله يعنى ما إذا كانت الصغرى ممكنة ، والكبرى ضرورية .

(٣) يعنى فيما مر : من أن العبرة بالنسبة لعقد الوضع أن يتصف ذات الموضوع بعنوانه وقتا ما ، انظر ص١٠٣ وهامش ص ١٠٤ .

لأن معناه : كل موصوف بأنه « ب » دائماً ، أو غير دائم ؛ فإنه موصوف بالضرورة أنه « ا » مادام موجود الذات ، كان « ب » أو لم يكن .

لكن الصغرى ، إذا كانت ممكنة ، أو مطلقة تصدق معها السالبة [١] ، جاز أن تكون سالبة وتنتج ؛ لأن الممكن الحقيق ، سالبه لازم موجبه .

فتكون إذن النتيجة ، فى كيفيتها ، وجهتها ؛ تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل .

إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة [٢] ، والكبرى وجودية ؛ فإن النتيجة ممكنة خاصة .

أو الصغرى [٣] مطلقة خاصة سالبة ، والكبرى موجبة ضرورية ، فالنتيجة موجبة ضرورية .

---

(١) لعله لو كانت العبارة هكذا : « أو مطلقة تصدق معها الموجبة » لكانت أسلم ؛ لأن قوله آخر العبارة « جاز أن تكون سالبة وتنتج » يدل على أنه يريد أن يجوز أن تكون الصغرى سالبة .

وهى حين تكون مطلقة يشترط لجواز كونها سالبة ، أن تصدق معها الموجبة .

ولو ظلت عبارته كما هى ، لآل معناها إلى : « أن السالبة المطلقة يجوز أن تكون صغرى فى « الشكل الأول » إذا صدقت معها السالبة » وهو كلام غير متناسق

(٢) وفى نسخة زيادة « سالبة »

(٣) تأمل ، كيف جعل هذه الصورة ضمن المستثنى ، مع أنها متمشية مع القاعدة .

=

وإلا فى شيء آخر نذكره .

ولا تلتفت إلى[1] مايقال: من أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فى كل شيء .

= ولكن « الإمام » فى « اللباب » حين عرض لهذا البحث ، روى الصورة الثانية بغير ما رويت به فى « الإشارات » فى حين أنه فى معرض تلخيص كلام « الشيخ »

قال ص ٣٦ :

« الخامس :

ذكر ـ يعنى « الشيخ » ـ فى الكتاب ـ يعنى « الإشارات » ـ : أن النتيجة فى جميع القياسات لهذا الشكل ، تابعة للكبرى ، إلا فى موضعين :

أحدهما : أن تكون الصغرى ممكنة خاصة ، والكبرى وجودية ؛ فإن النتيجة ممكنة ، تابعة للصغرى .

والآخر : أن تكون الصغرى ضرورية ، والكبرى عرفية عامة . فإن النتيجة ضرورية كالصغرى » .

وقد قال « الإمام » بعد ذلك :

« واعلم أن النتيجة قد تكون تابعة للصغرى ، فى قرائن كثيرة ، سوى هاتين الصورتين » .

وأظن أنه لا معنى لهذا الاستدراك ، بعد قول الشيخ ، بعد ذكر هاتين الصورتين :

« وإلا فى شيء آخر نذكره » .

(١) وفى نسخة « من يقول بأن » .

بل فى الكيفية و[1] الكمية ، وعلى الاستثناء[2] المذكور :

واعلم أنه إذا كانت الصغرى ضرورية ، والكبرى وجودية صرفة ، من جنس الوجودى ، بمعنى مادام الموضوع موصوفا ، بما وصف به ؛ لم ينتظم قياس صادق المقدمات .

لأن الكبرى تكون كاذبة ؛ لأنا إذا قلنا : كل « ج » « ب » بالضرورة . ثم قلنا : وكل « ب » فإنه يوصف بأنه « ا » ، مادام موصوفا بـ « ب » لا دائما .

حكمنا أن كل مايوصف بـ « ب » ، إنما يوصف به وقتا ما ، لا دائما .

وهذا خلاف الصغرى[3] .

---

(١) جميع النسخ التى تحت يدى حذفت هذه « الواو » ، وأظن أن الكلام بدونها ناقص .

(٢) يعنى أنه حتى مسألة الكيفية غير مطردة ، لأنه يجوز أن تكون الصغرى الممكنة الخاصة ، أو الوجودية التى تصدق إيجابا كما تصدق سلبا ، سالبة وتكون النتيجة موجبة . انظر ما مر ص ٢٤٢ .

(٣) كتب فى هذا المقام « صاحب البصائر » قال ص ٨٧ :

« إن كانت الصغرى ضرورية ، والكبرى مطلقة : من جنس المشروط باتصاف الموضوع بما وصف به .

فإن النتيجة ضرورية .

لأن « ب » إذا كان موصوفا بـ « ج » ما دام موجودا ، وكل « ج » =

بل يجب أن تكون الكبرى أعم من هذه ، ومن الضرورية، حتى تصدق؛ وحينئذ فإن نتيجتها تكون ضرورية ، لاتتبع الكبرى .

= مادام موصوفا بـ « ج » فهو « د » .

فـ « ب » مادام موجودا ، فهو « د » ؛ فإن دوام « د » له ، بدوام « ج » ، و « ج » دائم له ، مادام موجودا .

قال أفضل المتأخرين ـ يعنى عبارة « ابن سينا » فى «الإشارات» التى نحن بصددها ـ :

ولا ينبغى أن يشترط فى الكبرى أن « ج» « د » ما دام موصوفا بـ« ج» لا دائما ؛ فإنها تصير كاذبة .

فإنا إذا قلنا : إن كل « ج » « د » لا دائما ، بل مادام « ج » ؛ حكمنا أن كل « ج » ليس دائما « ج » . وقد قلنا فى الصغرى : إن مما هو « ج » ، أى « ب » ماهو دائما « ج » . هذا خلف .

ولنتعقب ماقاله :

أما منعه اشتراط ، أن لا دوام فى الكبرى ، فعلى الوجه ؛ فإن القياس لا يتصور إنتاجه مع هذا الشرط .

وأما تعليله ذلك بكذب الكبرى ، فليس كذلك على الإطلاق ، فى جميع الاعتبارات ووجوه الحمل والوضع .

إذ يمكن أن توجد الكبرى غير دائمة ، ولا تكون كاذبة،ومع ذلك لاينتج القياس .

و بيان ذلك ، هو أن يجعل اللادوام جزءاً من الموضوع ، فيقال : وكل =

= ماهو « ج » لا دائما فهو « د » .

وهذا غير الوجه الذى ذكره .

فإنه جعل اللادوام جزءاً من المحمول ، إذ قال : وكل « ج » « د » لادائما بل مادام « ج » ؛ فإن اللادوام هاهنا ، جزء من المحمول ؛ ولأجله كذبت الكبرى ؛ فإنا جعلنا فى الصغرى «الجيم» المحمول ، ماهو موصوف بـ«الجيمية» دائما ، وجعلنا ها هنا – أى فى الكبرى – اتصاف كل « ج » بـ « الجيمية » لا دائما ، إذا جعلنا الحمل غير دائم ، بل مشروطا بدوام «الجيمية» ، فبالضرورة تكون « الجيمية » غير دائمة .

إذ لولا عدم دوام « الجيمية » ، لما كان اتصافه بـ « د » غير دائم ، فإن ماجعل شيئا ما غير دائم ، بسبب مساوقة ذلك الشىء إياه ، لا محالة فهو فى نفسه غير دائم .

وأما فى الوجه الذى جعلناه ، جزءاً من الموضوع ، فلا تكذب الكبرى ، فإنك لاتحكم على كل « ج » بأنه موصوف بـ « ج » لا دائما ، بل تحكم بـ«الدال» على ماليس دائما « ج » من جملة الموصوفات بـ « ج » .

وهذا لا يمنع وجود موصوف بـ « ج » دائما ، لكن لا يكون هذا «الجيم» هو ما كان محمولا فى الصغرى ، فإن محمولها هو ما كان « ج » دائما ، فلايكون الوسط إذن فى القياس واحدا مشتركا فيه ، فلا يلزم منه نتيجة .

فإذن الوجه أن يقال : لا ينبغى أن يشترط لادوام «الجيمية» فى الكبرى لأنه :

إما أن تكذب الكبرى .

أو أن تكون تصدق ، ولا يكون للقياس وسط » .

وهذا أيضا استثناء[١] .

وإنما تكون ضرورية ، ؛ لأن « ج » يدوم « ب »[٢] ، فيدوم « ا »[٣] بالضرورة .

الشكل الثانى :

إعلم أن الحق فى هذا الشكل ، هو أنه لا قياس فيه :

عن مطلقتين ، بالإطلاق العام .

ولا عن ممكنتين .

ولا عنْ خلط منهما .

ولا شك فى أنه لاقياس فيه :

عن مطلقتين موجبتين ، أو سالبتين .

---

(١) أى وهذه حالة أخرى من حالات الاستثناء التى لا تتبع النتيجة فيها ـ من حيث الجهة ـ القضية الكبرى .

تضم إلى الحالتين السابقين فى ص٢٤٢ .

وتعتبر أيضا وفاء من « الشيخ » بوعده أنه سيورد حالات استثناء أخرى .

ولذلك لا يكون لاعتراض « الإمام » الذى أشرنا إليه سابقا ـ هامش ص٢٤٣ ـ مورد .

(٢) أى يدوم كونه « ب » .

(٣) أى يدوم كونه (ا) .

ولا عن ممكنتين ، كيف كانتا[١] .

بل إنما الخلاف :

أولا : فى المطلقتين ، إذا اختلفتا[٢] فى السلب والإيجاب .

فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منهما قياس .

ونحن نرى غير ذلك .

ثم [٣] فى المطلقات الصرفة والممكنات ، فإن الخلاف فيها[٤] ذلك بعينه .

ولا قياس منها[٥] عندنا فى هذا الشكل .

وذلك : لأن الشىء الواحد ، بل الشيئين المحمول أحدهما على الآخر :

قد يوجد شىء يحمل عليه أو عليهما ، بالإيجاب المطلق ؛ ويسلب بالسلب المطلق .

وقد يوجب ويسلب معا[٦] ، عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد ، أو جزئيات شيئين ، أحدهما محمول على الآخر .

ولا يوجب شىء من ذلك أن يكون[٧] الشىء مسلوبا عن نفسه ، أو أحد

---

(١) فى الأصل « كيف كانت » .

(٢) وفى نسخة « فيه فى السلب ... الخ »

(٣) لعله مقابل قوله « أولا » ، فهو فى مقام قوله « ثانيا » .

(٤) وفى نسخة « فيهما » .

(٥) وفى نسخة « منهما » .

(٦) وفى نسخة بحذف « معا » .

(٧) وفى نسخة بحذف « يكون » و باقى العبارة : أن الشىء مسلوب .

الشيئين مسلوبا[1] عن الآخر .

وقد يعرض جميع هذا ، للشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر ، ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر .

فلا يلزم إذن مما ذكر ، سلب ولا إيجاب : فلا تلزم نتيجة .

والذى يحتجون به فى الاستنتاج ، عن المطلقتين المختلفتى الكيفية، وكبراها كلية ـ مما سنذكره ـ فشىء لايطرد فى المطلق العام ، والوجودى العام .

لأن العمدة هناك :

إما العكس ؛ وهما لاينعكسان فى السلب .

أو الخلف ؛ باستعمال النقيض ، وشرائط النقيض فيها [2] لاتصح .

بل إنما تنعقد فى هذا الشكل من المطلقات ، قياسات من مقدمات : فيها موجبة وسالبة ؛ إذا كانت سالبتها :

من شرطها أن تنعكس .

أولها نقيض من بابها .

وقد علمت أن القضايا المطلقة السالبة كذلك .

---

(١) هذه الكلمة موجودة هكذا «مسلوب» سواء فى النسخ التى فيها كلمة « يكون » أو فى سواها .

وقد رأيت أن الأنسب كونها منصوبة ، حيث اخترت النسخة التى فيها زيادة كلمة « يكون » .

(٢) وفى نسخة «فيهما»

فهناك إن كان تأليف :

من مطلقتين .

أو من ضروريتين .

أو من مطلقة عامة ، وضرورية .

فالشرط :

أن تختلف القضيتان فى الكيفية .

وتكون الكبرى كلية .

والحكم فى الجهة ، للسالبة المنعكسة[1] .

والضرب الأول منها :

هو مثل قولك : كل « ج » « ب » . ولا شىء من « ا » « ب » فلا شىء من « ج » « ا » .

لأنا نعكس الكبرى ، فتصير : ولاشىء من « ب » « ا » ونضيف إليها الصغرى ، فيكون[2] الضرب الثانى من « الشكل الأول » .

وتكون العبرة فى الجهة للكبرى .

والثانى منها :

---

(١) وفى نسخة بزيادة كلمة « الكلية » بعد كلمة « المنعكسة » .

(٢) وفى نسخة « يصير » وهذا المعنى هو المقصود حتى فى النسخة التى فيها « يكون » .

مثل قولك : لاشىء من « ج » « ب » . وكل « ا » « ب » فلا شىء من « ج » « ا » .

لأنك تعكس الصغرى ، وتجعلها كبرى . فتنتج : فلا شىء من «ا» «ج» ثم تعكس النتيجة .

وتكون العبرة للسالبة أيضا فى الجهة .

فإن كانت مطلقة : فما ينعكس إليه المطلق ، من المطلق .

والثالث منها :

مثل قولك : بعض « ج » « ب » . ولاشىء من « ا » « ب » ؛ فليس بعض « ج » « ا » .

تبيِّنْه بما عرفت[1] .

والرابع منها :

مثل قولك : ليس بعض « ج » « ب » . وكل « ا » « ب » ؛ ينتج ليس بعض « ج » « ا » .

وإلا فكل « ج » « ا » ، وكان كل « ا » « ب » ؛ فكل «ج» «ب» وكان ليس بعض « ج » « ب » .

هذا خلف[2] .

---

(١) يعنى بعكس الكبرى .

(٢) خلاصة هذا البيان :

أنه إذا لم تصدق النتيجة ، يصدق نقيضها بالضرورة . =

وله بيان غير الخلف :

ليكن « د » البعض الذى هو من « ج » وليس « ب » .

فيكون : لاشىء من « د » « ب » . وكل « ا » « ب » : فلاشىء من « د » « ا » .

وبعض « ج » « د » ولاشىء من « د » « ا » فلا كل « ج » « ا »[1]

= ثم نجعل من نقيض النتيجة صغرى ، ومن الكبرى فى القياس ، كبرى لنقيض النتيجة .

ينتج نقيض صغرى القياس المفروض صحة مقدماته .

فتكون هذه النتيجة كاذبة .

ولم يأت الكذب من صورة القياس

ولم يأت من كبراه لأنها كبرى القياس المفروض صحة مقدماته .

فيكون الكذب من الصغرى .

والصغرى هى نقيض نتيجة القياس ، فتكون تلك النتيجة صادقة وهو المطلوب .

(١) خلاصة هذا البيان :

أنه : إذ افترضنا ـ بناء على ماتفيده الصغرى ـ أن البعض الذى هو « ج » وليس « ب » هو « د » .

أمكن أن نصوغ قضية هكذا :

لاشىء من « د » « ب » .

ثم نجعلها صغرى ، ونجعل كبرى القياس ، كبرى لها هكذا :

لاشىء من « د » « ب » . وكل « ا » « ب » : ينتج لاشىء من « د » « ا » . =

ومن هاهنا تعلم : أن العبرة للسالبة فى الجهة .

وليس يمكن هذا الضرب أن يبين بالعكس ؛ لأن الصغرى سالبة جزئية؛ فلا تنعكس .

والـكبرى تنعكس جزئية ؛ فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس ؛ لأنه لاقياس عن جزئيتين .

هذا كله ، وليس فى المقدمات ممكن .

فإن اختلط ممكن ومطلق ، وكان من الجنس الذى لا ينعكس فإن ماأوردناه فى منع انعقاد القياس ، عن مطلقتين من ذلك الجنس ، يوضح منع انعقاد القياس عن هذا الخلط .

وإن كان من الجنس الذى نستعمله الآن ، والمطلق سالب فقد ينعقد القياس إذا روعيت الشروط :

فإن كانت الـكبرى كلية سالبة ، من باب المطلق المذكور .

= ويمكن ــ أخذا من الافتراض أيضا ــ أن نصوغ قضية هكذا :

بعض « ج » « د » .

ثم نجعلها صغرى ، ونجعل النتيجة السابقة كبرى هكذا :

بعض « ج » « د » . ولا شىء من « د » « ا » .

فليس بعض « ج » « ا » .

وهو المطلوب .

وكان[١] الممكن موجباً أو سالباً .

رجع بالعكس إلى الشكل الأول[٢] ، أو بالافتراض : فأنتج .

وليكن النتيجة[٣] هى التى عرفتها فى الشكل الأول .

---

(١) وفى نسخة « كان » بدون الواو العاطفة .

(٢) كتب فى هذا المقام « صاحب البصائر » ص ٨٧ قال :

« وربما يختلج فى خاطر أحد أن هذين الشكلين – يعنى الثانى والثالث – إذا رجعا إلى الأول ، كان بالأول عنهما غنى ، وليس لهما فائدة.

فنقول : ليس إذا لم يكن هذان الشكلان ، بينى القياسية بنفسهما ، إلا بالأول ؛ فلا فائدة لهما ، بل لهما – خاصة – فائدة .

وهى أنه ربما كان السلب الطبيعى ، فى نفس الأمر ، أن يتعين أحد جزئى المقدمة للوضع ، والآخر للحمل ؛ فلو عكس ، لم يكن طبيعيا :

كقولنا : ليست السماء ، بخفيفة ؛ ولا النفس بمائية ، ولا النار بمرئية ؛ فإذا عكست هذه السواب ، خرجت عن النظم الطبيعى ، وإن كانت حقا .

وربما لايلتئم قياس مع هذه ، إلا بأن يقرن بها قضايا أخر ، على نظم « الشكل الثانى » .

وكذلك إنما يكون الطبيعى فى القضايا الجزئية ، أن يوضع بعض الأعم فيه ، ويحمل عليه الأخص ؛ فإذا قرن بهذه القضية أخرى كلية ، فربما لايلتئم منها قياس ، إلا على هيأة الشكل الثالث » .

(٣) وفى نسخة « ولكن النتيجة التى ... الخ » .

وإن لم تكن سالبة، بل موجبة[1]، لم يكن قياس إلا فى تفصيل لايحتاج إليه هاهنا ..

ويجب أن تقيس على هذا خلط الضرورى بغيره ـ إذا كان على هذه الصورة ـ بعد أن تعلم أن فى هذا الخلط زيادة قياسات .

وذلك أنه إذا كان التأليف :

من ممكن صرف وضرورى صرف

أو من وجودى صرف ، وضرورى صرف .

والكبرى كلية .

تم القياس ؛ سواء كانتا :

موجبتين معاً .

أو سالبتين معاً .

فضلا عن المختلفتين .

أما إذا اختلفتا ، والكبرى كلية ، فتعلمه مما علمت .

واما إذا اتفقتا ، فأنت تعلم أنه إذا كان « ج » بحيث إنما يصدق « ب » على كله ، بإيجاب غير ضرورى ؛ فكان « ب » على كل ماهو « ج » غير ضرورى .

أو المفروض من « ج » غير ضرورى .

وكان « ا » بخلافه عندما كان كل ماهو « ا » فإن «ب» ضرورى عليه .

علم أن طبيعــة « ج » أو المفروض منه ، مباينة لطبيعة « ا » لا تدخل

(١) وفى نسخة بزيادة « كيف كان ذلك » بعد قوله « موجبة » .

إحداهما فى الأخرى ، ولا يمكن ذلك، سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق فى الكيفية الإيجابية ، أو الكيفية السلبية .

وكذلك البعض من « ج» المخالف لـ « ا » فى ذلك ، إن كانت الصغرى جزئية .

وتعلّم أن النتيجة دائما تكون ضرورية السلب . وهذا مما غفلوا عنه .

الشكل الثالث :

الشرط فى كون قرائن هذا الشكل ، منتجة هو :

أن تكون الصغرى موجبة ، أو على حكمها كما علمت[1] .

وفيها كلى ، أيتها[2] كانت .

وأنت تعلم أن قرائنها تكون حينئذ ستة .

لكن الستة تشترك ، فى أن نتائجها ، إنما تجب[3] جزئية ، ولا يجب فيها كلى .

فإنك إذا قلت : كل إنسان حيوان . وكل إنسان ناطق .

لم يلزم أن يكون : كل حيوان ناطقا

ولزم أن يكون بعضه ناطقا ؛ بأن تعكس الصغرى .

---

(١) راجع قوله فيما مر : « لكن الصغرى إذا كانت ممكنة ، أو مطلقة تصدق معها السالبة ؛ جاز أن تكون سالبة ، وتنتج » . ص ٢٤٢ وراجع أيضا ص ٢٣٠

(٢) وفى نسخة « أيهما كان » وفى أخرى « أيها كان » .

(٣) وفى نسخة « تكون » .

فاجعل هذا لك عياراً ، فى المركبات من كليتين .

وأما إذا كانت الكبرى جزئية ، فلم ينفعك عكس الصغرى ؛ لأنها إذا عكست ، صارت جزئية ؛ فإذا قرنت بها الأخرى ، كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج .

بل يجب أن تعكس الكبرى ، ثم النتيجة ؛ كما علمت .

واعلم أن العبرة فى الجهة المتحفظة : وهى [١] التى تتعين فى الشكل الأول فيها[٢] ، على قياس ما أوردناه ، إنما هى الكبرى .

لأن [٣] الصغرى لما أوجبت نتيجة مثل نفسها فى الجهة - إلا فيما يخالف ذلك - فى « الشكل الأول » لم يجب أن يكون عكسها مثلها - على ما علمت - فلم يتبين من ذلك : أن النتيجة مثل الصغرى .

ويتبين من طريق الافتراض : أن النتيجة مثل الكبرى

أما فيما يبين[٤] بعكس صغراه ، فذلك ظاهر .

وأما فيما يبين[٥] بعكس الكبرى ، فيتبين ذلك بالافتراض :

---

(١) وفى نسخة « وفى » .

(٢) وفى نسخة « منها » .

(٣) من أول هنا إلى قوله « أن النتيجة مثل الكبرى » غير موجود فى جميع النسخ ، بل فى واحدة منها .

(٤) وفى نسخة « يتبين » .

(٥) فى جميع النسخ « يتبين » ولكن الأنسب أن يوافق الصيغة السابقة المختارة لينسجم مع باقى العبارة .

بأن يفترض[١] بعض « ب » الذى هو « ا » حتى يكون « د ». فيكون كل « د » « ا » .

فتقول حينئذ : كل « د » « ب » . وكل « ب » « ج » .

فكل « د » « ج »

ويقرن إليه : وكل « د » « ا » .

فينتج : بعض « ج » « ا » .

والجهة ماتوجبه جهة قولنا : كل « د » « ا » ، الذى هو جهة : بعض « ب » « ا » .

والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى ، فإنهم يحسبون أن الصغرى تصير كبرى ، عند عكس الكبرى .

فيكون الحكم لجهتها[٢] ، ثم تنعكس ، فتكون الجهة بعد العكس ، جهة الأصل .

وإنما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات .

وأنت قد علمت[٣] خطأهم .

وقد بقى مالايبين[٤] بالعكس .

---

(١) وفى نسخة « تفرض » .

(٢) وفى نسخة « لجهة مالم تنعكس » .

(٣) وفى نسخة « تعلم » .

(٤) وفى نسخة « يتبين » .

وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة ؛ فإنها لاتنعكس ؛ وصغراها تنعكس جزئية ؛ فلا يقترن قياس ؛ بل إنما يتبين بطريق الخلف ، أو طريق الافتراض .

أما طريق الخلف :

فأن نقول : إنه إن لم يكن : ليس بعض « ج » « ا » ، فكل « ج » « ا »

وكان كل « ب » « ج » .

فكل « ب » « ا »

وكان : ليس كل « ب » « ا » .

هذا خلف .

وأما طريق الافتراض :

فأن نقول : ليكن ذلك البعض ، الذى[1] هو « ب » وليس « ا » هو « د » .

فيكون : لاشىء من « د » « ا » .

ثم تمم أنت من نفسك[2] .

واعتبر فى الجهات ماتوجبه الكبرى أيضا .

فتكون قرائنه ستة :

---

(١) وفى نسخة : « من « ب » الذى ليس « ا » هو « د » .

(٢) وفى نسخة زيادة :

« ولا يتبين تساوى حكم الإيجاب والسلب » .

ا — من كليتين موجبتين .

ب — من موجبتين ، والصغرى جزئية .

ج — من موجبتين ، والكبرى جزئية .

د — من كليتين ، والكبرى سالبة .

ه — من جزئية موجبة صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

و — من كليةموجبة صغرى ، وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة.

والله أعلم بالصواب .

النهج الثامن
فى القياسات الشرطية وفى توابع القياس

إشارة إلى الاقترانات الشرطية :

إنا سنذكر بعض هذه ، ونخلى عما ليس قريبا من الطبع منها ، بعد استيفائنا جميع ذلك فى كتاب « الشفاء » وغيره .

ونقول : إن المتصلات ، قد تتألف منها أشكال ثلاثة ، كأشكال الحمليات

تشترك فى « تال » أو « مقدم » .

وتفترق بـ « تال » أو « مقدم » .

كما كانت فى الحمليات :

تشترك فى « موضوع » أو « محمول » .

وتفترق بـ « موضوع » أو « محمول » .

والأحكام : تلك الأحكام .

وقد تقع الشركة ، بين « حملية » و « منفصلة » :

مثل قولك : الاثنان عدد . وكل عدد: إما زوج ، وإما فرد .

واستخراج الأحكام فى هذا ـ مما سلف ـ سهل .

وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات :

مثل قولك هذا[1] المعنى ، وليكن :

« ا » إما أن يكون « ب » ، وإما أن يكون « ج » وإما أن يكون « د » .

وكل « ب » و « ج » و « د » هو « هـ » .

فكل « ا » فهو « هـ » .

---

(١) وفى نسخة « فى هذا » .

واستخراج الأحكام فى هذا أيضا ـ مما سلف ـ سهل .

وقد تقترن الشرطية المتصلة ، مع الحملية .

وأقرب ما يكون من ذلك إلى الطبع ، أن تكون الحملية ، تشارك تالى المتصلة الموجبة ، على أحد أنحاء شركة الحمليات

فتكون النتيجة متصلة : مقدمها ، ذلك المقدم بعينه .

وتاليها : نتيجة التأليف ، من التالى الذى كان مقترنا بالحملية .

مثاله : أنه ، إن كان « ا » « ب » ، فكل « ج » « د » . وكل « د » « ه » .

يلزم منه ، أن يكون[١] : إذا كان « ا » « ب » ، فكل « ج » « ه[٢] »

وعليك أن تعد سائر الأقسام ، من[٣] نفسك على ماعلمته .

وقد يقع مثل هذا التأليف من متصلتين ؛ تشارك إحداهما ، تالى الأخرى ، إذا كان ذلك التالى متصلا أيضا ؛ ويكون قياسه ، هذا القياس

---

(١) وفى نسخة « أنه » .

(٢) وفى نسخة زيادة :

« فهذه النتيجة مؤلفة من مقدم المتصلة ، ومحمول الحملية .

ومثاله : إن كان هذا المقبل إنسانا ، فهو منتصب القامة ، وكل منتصب القامة ضحاك .

ينتج : إن كان هذا المقبل إنسانا ، فهو ضحاك » .

(٣) وفى نسخة « مما علمته » وحذف « من نفسك » .

وأما تتميم القول فى الاقترانات الشرطية ، فلا يليق بهذا المختصر[١]*

إشارة إلى قياس المساواة[٢] :

إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء ، تسقط ، ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس .

مثل قولهم : « ج » مساوٍ لـ « ب » و « ب » مساوٍ لـ « ا » .

فـ « ج » مساوٍ لـ « ا » .

فقد أسقط منه أن : مساوى المساوى ، مساوٍ . وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الأوسط ، إلى وقوع الشركة فى بعضه*

إشارة إلى القياسات الشرطية الاستثنائية :

القياسات الشرطية الاستثنائية :

إما أن توضع فيها متصلة ، ويستثنى :

إما : عين مقدمها ، فينتج عين التالى :

مثل أنه : إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية ، لكن الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

أو[٣] نقيض تاليها ، فينتج نقيض المقدم :

---

(١) وفى نسخة « بالمختصرات » .

(٢) فى النسخ التى تحت يدى « المساوات » بتاء مفتوحة .

(٣) مقابل قوله « إما عين مقدمها » .

مثل أن تقول : ولكن الكواكب ليست بخفية ، فينتج ، فالشمس ليست بطالعة .

ولا ينتج غير ذلك .

أو توضع[1] فيها منفصلة حقيقية ، فيستثنى :

عين ما يتفق منها[2] ، فينتج نقيض ماسواها :

مثل : إن هذا العدد ، إما تام ، وإما زائد ، وإما ناقص .

لكنه تام . فينتج نقيض مابقى .

أو يستثنى[3] نقيض ما يتفق منها[4] ، فينتج عين مابقى ؛ واحدا كان ، أو كثيراً :

مثل : إنه ليس بتام . فهو إما زائد ، وإما ناقص ؛ حتى تستوفى الاستثناءات فيبقى قسم واحد .

أو توضع منفصلة غير حقيقية[5] :

فإما أن تكون مانعة الخلو فقط ؛ فلا ينتج إلا استثناء النقيض لعين الآخر :

مثل قولهم : إما أن يكون زيد فى الماء ، وإما أن لا يغرق . لكنه غرق ؛ فهو فى الماء . [6] لكنه ليس فى الماء ؛ فهو لم يغرق .

---

(١) مقابل قوله « إما أن توضع فيها متصلة » .

(٢) وفى نسخة « فيها » .

(٣) مقابل قوله « فيستثنى عين ... الخ » .

(٤) وفى نسخة « فيها » ..

(٥) مقابل قوله « أو توضع فيها منفصلة حقيقية » .

(٦) لو كان هنا كلمة « أو » لكان أظهر . أنظر صنيعه فى المثال التالى .

ومثل قولهم : إما أن لا يكون هذا حيوانا ، وإما أن لا يكون هذا نباتا(١) لكنه حيوان ؛ فليس بنبات . أو لكنه نبات ؛ فليس بحيوان .

وإما أن تكون المنفصلة من الجنس الذى الغرض(٢) منه ، منع الجمع فقط، ويجوز أن ترتفع الأجزاء معا .

وقوم يسمونها « الغير تامة الانفصال و(٣) العناد » فحينئذ إنما(٤) ينتج

---

(١) لو حذفت هذه الكلمة « هذا » اكتفاء بذكرها فى المقدم ؛ لكان أظهر ؛ لأن تكرارها يشعر بأن المشار إليه هنا، غير المشار إليه هناك ، والشاهد لا يتم إلا بناء على أن المشار اليه فى الموضعين واحد .

(٢) وفى نسخة « الغرض فيه » وفى نسخة « الغرض فيه » .

(٣) وفى نسخة « أو » بدل الواو .

(٤) وفى نسخة « لايمكن أنها ينتج فيها استثناء العين » .

ولعل هذا خطأ نسخ . قال « الإمام » فى « اللباب » ص٤٣ : « وأما إن كانت مانعة من الجمع فقط :

فاستثناء نقيض أيهما كان ، لايفيد ؛ لما بينا أن نقيض أيهما كان يوجد مع وجود الآخر ، ومع عدمه .

ولكن استثناء وجود أيهما كان ، ينتج عدم الآخر ؛ لما بينا أن اجتماعهما ، محال . فوجود أيهما كان يدل على عدم الباقى» .

وكذلك قال « صاحب البصائر » ص ١٠٢ :

« وإن كانت مانعة الجمع ، أنتج فيها استثناء العين ، نقيض الآخر . ولا ينتج استثناء نقيض ، شيئا » .

فيها[١] استثناء العين . وتكون النتيجة نقيض التالى فقط :

مثل قولك : إما أن يكون هذا حيوانا ، وإما أن يكون شجراً .

فى جواب من قال : هذا حيوان شجر* .

إشارة إلى قياس الخلف[٢] :

قياس الخلف مركب من قياسين :

أحدهما : اقترانى .

والآخر : استثنائى .

---

(١) وفى نسخة « منها » .

(٢) الظاهر أنه بضم « الخاء » وفتحها ، مع سكون « اللام » .

قال « شارح الشمسية » ج ٢ ص ٢٣٦ :

« قياس الخلف : قياس يثبت المطلوب بإبطال نقيضه .

وإنما سمى خلفا ، أى باطلا ، لا لأنه باطل فى نفسه ، بل لأنه ينتج الباطل، على تقدير عدم حقيقة المطلوب » .

رجعت إلى متن اللغة ، لأرى كيف تضبط هذه المادة ، حين تكون بمعنى البطلان. فوجدت « صاحب المختار » يقول :

« والخلف بضم الخاء ، الإسم من الإخلاف ، وهو فى المستقبل كالكذب فى الماضى » .

وكتب « السيد الشريف » تعليقا على عبارة « شارح الشمسية » قال :

« قوله : وإنما سمى خلفا ، أى باطلا :

أقول : هذا الوجه فى التسمية ، هو الذى ارتضاه الجمهور .

وقيل : إنما سمى خلفا ـ يظهر من التعليل الآتى بعد ، أنه بفتح الخاء ـ

مثاله : إن لم يكن قولنا : ليس كل « ج » « ب » ، صادقا ؛ فقولنا : كل « ج » « ب » ، صادق .

وكل « ب » « د » . على أنها مقدمة بينة لاشك فيها ، أو بينت بقياس .

فينتج منه : إن لم يكن قولنا : ليس كل «ج» «ب» صادقا ، فكل «ج» «د» .

ثم نأخذ هذه النتيجة ، ونستثنى نقيض المحال ، وهو تاليها .

فنقول : لكن ليس كل « ج » « د » فينتج نقيض المقدم ، وهو أنه : ليس[1] ليس قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقا ، بل هو صادق.

لأن المتمسك به يثبت مطلوبه ، بإبطال نقيضه ؛ فكأنه يأتى مطلوبه ، لا على سبيل الاستقامة ؛ بل من خلفه .

ويؤيده تسمية القياس ، الذى ينساق إلى المطلوب ابتداء ، أى من غير تعرض لإبطال نقيضه ، بـ « المستقيم » . كأن المتمسك به يأتى مطلوبه من قدامه على الاستقامة » .

هذا وقد ضبطت « طبعة ليدن » هذه الكلمة ، بفتح « الخاء » .

(١) «ليس» الأولى تذهب أثر «ليس» الثانية ؛ بناء على قاعدتهم المشهورة: « نفى النفى ، إثبات » .

فيصبح الباقى هكذا :

قولنا ليس كل « ج » « ب » صادق .

ولذلك عقب بقوله : بل هو صادق .

ومرجع الضمير فى قوله « بل هو صادق » ، قوله « قولنا : ليس كل « ج » « ب » .

وذلك : أن « ليس » الثانية تقوم مقام « لم يكن » فى صيغة القياس . =

وأما أن القياس المستقيم[١] الحلى ، كيف يرجع إلى الخلف ؟ ! والخلف كيف يرجع إليه؟! . فهو بحث آخر : يلاحظ الحال؛ مما ينعقدين «التالى» وبين «الحملية» ولسنا نحتاج إليه الآن .

ومداره على أخذ نقيض النتيجة المحالة ، وتقرينه[٢] مع المقدمة الصادقة، التى لاشك فيها .

فينتج نقيض المقدم المحال ، على حاله * .

فقوله : لم يكن قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقا .

كان هو المقدم .

فإذا كان الناتج هو نقيض ذلك ، كان هكذا :

ليس « لم يكن قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقا .

فإذا استبدلنا « بلم » « ليس » صار هكذا :

ليس ليس قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادقا .

فتذهب « ليس » الأولى و « ليس » الثانية ، فيبقى :

قولنا : ليس كل « ج » « ب » صادق . وهو المطلوب .

وفى نسخة بحذف « ليس » الثالثة .

وهو خطأ ؛ لأن « ليس » الأولى و « ليس » الثانية إذا ارتفعتا ، بناء على تلك القاعدة المشهورة ، يبقى ـ بناء على هذه النسخة ـ قوله : قولنا : كل « ج » « ب » صادق .

وما أراد إثبات صدق ذلك كما يفهم من أول المثال ، بل أراد إثبات كذبه ليصح له : ليس كل « ج » « ب » فتأمل .

(١) قد عرفت معناه فيما مر بك هامش ص٢٦٩ .

(٢) وفى نسخة « وتقريبه » بـ « الباء » بدل « النون » .

النهج التاسع

فيه بيان قليل للعلوم البرهانية

إشارة إلى أصناف القياسات ، من جهة موادها ، وإيقاعها للتصديق :

القياسات البرهانية ، مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها :

إن كانت[1] ضرورية، يستنتج[2] منها الضرورى ، على نحو ضرورتها[3] .

أو ممكنة ، يستنتج منها الممكن .

والجدلية ، مؤلفة من المشهورات ، والتقريرية : كانت واجبة ، أو ممكنة ، أو ممتنعة .

والخطابية ، مؤلفة من المظنونات ، والمقبولات التى ليست بمشهورة ، وما يشبهها ، كيف كانت[4] ولو ممتنعة .

والشعرية ، مؤلفة من المقدمات المخيلة ، من حيث يعتبر تخييلها ، كانت صادقة أو كاذبة . وبالجملة : مؤلفة من المقدمات ، من حيث لها هيأة وتأليف تستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة ، بل ومن الصدق ، فلا مانع من ذلك . ويروجه الوزن .

---

(١) يعنى « المقدمات » .

وفى هذه المناسبة ، تستطيع أن ترجع إلى ما كتبناه لك فى هامش صفحات ١٤٩، ١٨٠، ٢٠٧ لتضيف ماهنا ، إلى ماهناك ، فيظهر لك بوضوح ، النتائج التى انتهينا إليها فى بحثنا السابق .

(٢) وفى نسخة « فينتج » .

(٣) وفى نسخة « ضروريتها » .

(٤) وفى نسخة « كان » .

ولا تلتفت إلى مايقال .

من أن البرهانية واجبة .

والجدلية ، ممكنة أكثرية .

والخطابية ، ممكنة مساوية [1] ، لاميل فيها ، ولاندرة .

والشعرية ، كاذبة ممتنعة .

فليس الاعتبار بذلك ، ولا أشار إليه « صاحب المنطق » .

وأما السوفسطائية ، فهى [2] التى تستعملها [3] « المشبهة » ، وتشاركها فى ذلك « الممتحنة المجربة » . على سبيل التغليط .

فإن كان التشبيه بالواجبات ، ونحو استعمالها ؛ سمى صاحبها « سوفسطائيا » .

وإن كان بالمشهورات ، سمى صاحبها « مشاغبا مماريا » .

« والمشاغب » بإزاء « الجدلى » .

و « السوفسطائى » بإزاء « الحكيم » *

إشارة إلى القياسات ، والمطالب البرهانية :

كما [4] أن المطالب فى العلوم :

---

(١) وفى نسخة « متساوية » .

(٢) وفى نسخة « فإنها هى » .

(٣) وفى نسخة « تستعمل » .

(٤) لعل « الكاف » هنا ، هى التى يسميها « علماء العربية » « كاف التعليل » على نحو قوله تعالى « فاشكروه كما هداكم » .

قد تكون عن ضرورة الحكم .

وقد تكون عن إمكان الحكم .

وقد تكون عن وجود غير ضرورى مطلق : كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب ، وانفصالاتها .

وكل جنس تخصه مقدمات ونتيجة .

فالبرهن يستنتج الضرورى من الضرورى .

وغيرَ الضرورى، من غير الضرورى : خلطا ، أو صريحاً .

فلا تلتفت إلى من يقول :

إنه لا يستعمل المبرهن إلا :

الضروريات .

والممكنات الأكثرية ، دون غيرها .

بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أقلى (١) ، استعمل الممكن الأقلى .

ويستعمل فى كل باب ما يليق به .

وإنما قال ذلك ، من قال من محصلى الأولين ، على وجه غفل عنه المتأخرون:

وهو أنهم قالوا : إن المطلوب الضرورى ، يستنتج فى البرهان من الضروريات .

وفى غير البرهان ، قد يستنتج من غير الضروريات .

---

(١) وفى نسخة « أولى » . ولعله تحريف نسخ ،

ولم يُرِد غير هذا .

أو أراد أن صدق مقدمات البرهان فى ضرورتها ، أو إمكانها ، أو إطلاقها ، صدق ضرورى (١) .

---

(١) قال « الإمام » فى « اللباب » ص ٤٤ :

« المطلوب بالبرهان :

قد يكون ضرورة الشىء .

وقد يكون إمكان الشىء .

وقد يكون مجرد وجوده ، من غير اعتبار ضرورته ، ولا إمكانه . كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب ، وانفصالاتها .

وكل جنس من هذه المطالب ، فله مقدمات تخصه .

والمبرهن ينتج :

الضرورى ، من الضرورى .

والممكن الأكثرى ، من الممكن الأكثرى .

والأقلى من الأقلى .

ويستعمل فى كل باب ، مايليق .

ولا يلتفت إلى من يقول :

المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات .

بل قد ذكر بعض المحصلين ذلك . لكن فيه غرضان :

أحدهما : أن المطلوب الضرورى ، يستنتج فى البرهان من الضرورى .

وفى غير البرهان ، قد يستنتج من غير الضرورى . =

وإذا قيل فى كتاب البرهان : « الضرورى » ؛ فيراد به ، مايعم « الضرورى » المورد فى كتاب « القياس » وما تكون ضرورته مادام الموضوع موصوفا بما وصف به . لا « الضرورى الصرف » .

وتستعمل فى مقدمات البرهان ، المحمولات الذاتية، على الوجهين الأولين[1] اللذين فسر عليهما الذاتى ، فى المقدمات .

وأما فى المطالب ، فإن الذاتيات المقومة[2] لا تطلب[3] ألبتة .

= الثانى : أن صدق مقدمات البرهان ، فى كونها ضرورية ، أو ممكنة؛ ضرورى؛ لأن ثبوت الضرورة ، للضرورى ، ضرورى . وثبوت الإمكان للممكن ، ضرورى » .

(١) هذه الكلمة « الأولين » محذوفة فى بعض النسخ .

(٢) وفى نسخة « المقدمة » ، ولعله خطأ من النساخ .

(٣) قال « الإمام » فى « اللباب » ص ٤٤ :

« إعلم أن الذاتى المقوم ، لايمكن أن يكون مطلوبا بالبرهان ؛ لأن المقوم بين الثبوت ؛ والبين لا يكون مطلوبا بالبرهان.

بل الذاتى بالمعنى الثانى يكون مطلوبا .

وأما محمول مقدمات البرهان ، فيمكن أن يكون ذاتيا بالوجهين ، إلا أنه لايمكن أن يكون محمول المقدمتين معا ، ذاتيا مقوما ؛ لأن الأكبر ، إذا كان مقوما للأوسط ، المقوم للأصغر ؛ ومقوم المقوم مقوم ، فحينئذ يرجع إلى أن يكون الأكبر مقوما للأصغر ؛ وذلك محال .

فإذن : لايمكن أن يكون المحمول ذاتيا مقوما ، إلا فى إحدى المقدمتين».

وقد عرفت ذلك ، وعرفت خطأ من يخالف فيه .

وإنما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر * .

إشارة إلى الموضوعات . والمبادىء ، والمسائل فى العلوم(١) :

ولكل واحد من العلوم : شىء أو أشياء، مناسبة(٢) ، نبحث من أحواله أو أحوالها .

وتلك الأحوال ، هى الأعراض الذاتية ، ويسمى الشىء(٣) « موضوع ذلك العلم » :

مثل المقادير للهندسة .

ولكل علم :

مبادىء .

ومسائل .

والمبادىء : هى الحدود ، والمقدمات ؛ التى منها تؤلف قياساته .

وهذه المقدمات :

إما واجبة القبول .

واما مسلمة ، على سبيل حسن الظن بالمعلم . تُصدَّر فى العلم .

وإما مسلمة فى الوقت ، إلى أن تبين(٤) ، وفى نفس المعلم تشكك فيها .

---

(١) وفى نسخة « إشارة إلى مقدمات العلوم ، وموضوعاتها » .

(٢) وفى نسخة « متناسبة » .

(٣) يعنى : الأمر الذى نبحث أحواله .

(٤) وفى نسخة « تتبين » .

وأما الحدود :

فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة ، وأجزائه ، وجزئياته إن كانت . وحدود أعراضه الذاتية .

وهذه أيضا تصدر فى العلوم .

وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن ، والحدود : فى اسم « الوضع » فتسمى « أوضاعا » .

لكن المسلمات منها ، تخص باسم « الأصل الموضوع » .

والمسلمات على الوجه الثانى . تسمى « مصادرات » .

وإذا كان لعلم ما ، أصول موضوعة ؛ فلابد من تقديمها ، وتصدير العلم بها .

وأما الواجب قبولها : فمن تعديدها استغناء ، لكنها ربما خصصت بـ « الصناعة » ، وصدرت فى جملة المقدمات .

فكل « أصل موضوع فى علم » ، فإن البرهان عليه من علم آخر * .

إشارة إلى نقل البراهين ، وتناسب العلوم :

إعلم أنه إذا كان موضوع علم ما . أعم من موضوع علم آخر :

إما على وجه التحقيق : وهو أن يكون أحدهما – وهو الأعم – جنساً للآخر .

وإما أن يكون الموضوع فى أحدهما – وهو الأعم (١) – قد أخذ مطلقا ؛ وفى الآخر ، مقيداً بحالة خاصة .

(١) هذه العبارة : « وهو الأعم » ساقطة فى بعض النسخ .

فإن[١] العادة جرت ، بأن يسمى الأخص « موضوعا تحت الأعم » .

مثال الأول[٢] : علم « المجسمات » تحت « الهندسة » .

مثال[٣] الثانى: علم «الكرات[٤] المتحركة» تحت علم « الكرات[٥] »

وقد يجتمع الوجهان فى واحد ، فيكون أولى باسم « الموضوع[٦] تحت »

مثل : علم « المناظر » تحت علم « الهندسة » .

وربما كان موضوع علم ما ، مباينا لموضوع علم آخر ، لكنه ينظر فيه ، من حيث أعراض خاصة ، بموضوع[٧] ذلك العلم ؛ فيكون أيضا « موضوعا تحته » :

مثل « الموسيقى » تحت علم « الحساب » .

وأكثر « الأصول الموضوعة » فى العلم الجزئى « الموضوع تحت غيره » إنما تصح فى العلم الكلى ، الموضوع فوق .

على أنه كثيراً ، ماتصح مبادىء العلم الكلى الفوقانى ، فى العلم الجزئى السفلانى .

---

(١) جواب قوله : إذا « كان موضوع علم ما »

(٢) راجع لقوله « إما على وجه التحقيق » .

(٣) راجع لقوله « وإما أن يكون الموضوع فى أحدهما . . » .

(٤) فى نسخة « الأكر » .

(٥) فى نسخة « الأكر » .

(٦) فى نسخة « الوضع » .

(٧) فى نسخة « لموضوع » .

وربما كان علم ، فوق علم ، تحت علم ؛ وينتهى إلى العلم الذى موضوعه : الموجودُ من حيث هو موجودٌ .

ويبحث عن لواحقه الذاتية . وهو العلم المسمى بـ « الفلسفة الأولى » *

إشارة إلى برهان : لم[1] ، وبرهان : إن[1] :

إن الحد الأوسط ، إن كان هو السبب فى نفس الأمر ، لوجود الحكم : وهو نسبة أجزاء النتيجة ، بعضها إلى بعض .

---

(١) عبارة « صاحب الشمسية ، وشارحه » « لمى » و « إنى » .

وعلل « الشارح » هذه التسمية ، قال ص ٢٤٥ جـ ٢ :

« . . . الحد الأوسط ـ يعنى فى أى قياس ـ لابد أن يكون علة ، لنسبة « الأكبر » إلى « الأصغر » فى الذهن .

فإن كان مع ذلك ، علة لوجود تلك النسبة فى الخارج أيضا ، فهو برهان « لمى » لأنه يعطى « اللمية » فى الذهن والخارج :

كقولنا : هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط فهو محموم . فهذا محموم.

فتعفن الأخلاط ؛ كما أنه علة لثبوت الحمى فى الذهن ، كذلك علة لثبوت الحمى فى الخارج .

وإن لم يكن كذلك ؛ بل لايكون علة للنسبة إلا فى الذهن ، فهو برهان « إنى » ، لأنه يفيد أنية النسبة فى الخارج ، دون لميتها .

كقولنا : هذا محموم ، وكل محموم متعفن الأخلاط . فهذا متعفن الأخلاط .

فالحمى . وإن كانت ، علة لثبوت تعفن الأخلاط فى الذهن ، إلا أنها ليست علة له فى الخارج ، بل الأمر بالعكس » .

كان البرهان برهان « لم » .

لأن يعطى السبب فى التصديق بالحكم .

ويعطى السبب ، فى وجود الحكم .

فهو مطلقا ، معط[1] للسبب .

وإن لم يكن كذلك ، بل كان سببا للتصديق فقط . فأعطى « اللمية » فى التصديق ، ولم يعط « اللمية » فى الوجود .

فهو المسمى برهان « إن »

لأنه دل على إنية الحكم ، فى نفسه ؛ دون « لميته » فى نفسه .

وإن كان « الأوسط » فى برهان « إن » مع أنه ليس[2] بعلة لنسبة حدّى النتيجة، هو معلول لنسبة حدّى النتيجة، لكنه أعرف[3] عندنا ، سمى « دليلا » .

مثال ذلك : قولك : إن كان كسوف قمرى موجود[4] ؛ فالأرض متوسطة بين الشمس والقمر ، لكن الكسوف القمرى موجود ، فإذن الأرض متوسطة[5] .

واعلم أن الاستثناء ، كالحد الأوسط . وقد بين التوسط بالكسوف الذى

---

(١) وفى نسخة « يعطى السبب » .

(٢) وفى نسخة بحذف كلمة « ليس » . ولعله تحريف نسخ .

(٣) لعله يعنى أعرف من نسبة حدى النتيجة .

(٤) وفى نسخة بحذف كلمة « موجود » .

(٥) الأرض متوسطة بين الشمس والقمر : =

هو معلول التوسط .

والذى هو برهان « لم » أن يكون الأمر بالعكس[1] .فيبين[2] الكسوف

= هذه هى النتيجة ، وحداها :

« الأرض » و « متوسطة بين الشمس والقمر » .

و « الكسوف القمرى موجود » هذا هو الحد الأوسط .

وهو فضلا عن أنه ليس علة لتوسط الأرض بين الشمس والقمر ، هو معلول له.

(١) لعله يعنى أن يكون الحد الأوسط علة لنسبة حدى النتيجة .

ولكن لو وقف الأمر عند هذا الحد ، وأن يكون ذلك فقط قصده ، لم يكن هناك جديد ، بل يكون تكرارا محضا ، لأنه سبق أن ذكر ذلك بوضوح عند التفرقة بين برهان «لم» وبرهان «إن»

وإن تمادينا ، وجاوزنا ذلك الحد فقلنا :

وبالرغم من أن الحد الأوسط علة لنسبة حدى النتيجة ، فالنتيجة أعرف عندنا منه ، حتى يكون العكس على أتمه ، وحتى يكون هناك جديد .

اعترضنا أنه كيف يكون المعلول أعرف من العلة !!!.

ولكن قد لا يكون غريبا أن يكون المعلول أعرف من العلة ، فهذا هو المثال الذى معنا : المعلول فيه ، وجود الكسوف القمرى ، والعلة توسط الأرض بين الشمس والقمر .

ولاشك أن الكسوف ، أمر يدرك بالمشاهدة ، فهو من أوضح الواضحات أما العلة ، وهى التوسط ، فهى أمر إن صح ، لايمكن أن يكون بهذه المثابة ، من الوضوح .

(٢) وفى نسخة « فيتبين »

ببيان توسط الأرض .

وأنت يمكنك أن تقيس قياسا حملياً ، من القبيلين[١] ، بحدود مشتركة .

فليكن الحد الأصغر « محموما » .

والحدان الآخران ، « قشعريرة عارزة ناخسة » و « حمى الغب » والمعلول منهما ، القشعريرة .

واعلم أنه لاسواء ، قولك : إن الأوسط ، علة لوجود الأكبر مطلقا[٢] أو معلول له مطلقا .

وقولك : إنه علة أو معلول ، لوجود الأكبر فى الأصغر .

وهذا مما يغفلون عنه .

بل يجب أن تعلم : أنه كثيراً ما يكون الأوسط ، معلولا للأكبر ، لكنه علة لوجود الأكبر فى الأصغر*.

إشارة إلى المطالب :

من أمهات المطالب :

مطلب : هل الشىء موجود مطلقا ؟. أو موجود بحال كذا ؟ ! .

والطالب به يطلب أحد طرفى النقيض .

ومنها : ماهو الشىء ؟! .

---

(١) يعنى « اللمى » و « الإنى » .

(٢) لعله يعنى با لإطلاق ، أن يكون الأوسط علة لوجوده فى نفسه الذى هو أعم من وجوده للأصغر .

وقد يطلب به ماهية ذات الشيء .

وقد يطلب به[1] ماهية مفهوم الاسم المستعمل .

ولابد من تقديم[2] مطلب : ما الشيء ؛ على مطلب : هل الشيء .

إذا لم يكن مايدل عليه الاسم المستعمل حدا للمطلب[3] مفهوما .

وكيف كان ، فإن المطلوب فيه شرح الاسم .

فإذا[4] صح للشيء وجود ، صار ذلك بعينه حدا لذاته أو رسما ، ان كان فيه يجوز .

ومنها مطلب : أى شيء هذا الشيء . وأى[5] الشيء ، مما يعد فى أصول المطالب أيضا .

ويطلب به تمييز الشيء عما عداه .

ومنها مطلب . لِمَ الشيء .

---

(١) وفى نسخة بحذف كلمة « به » .

(٢) وفى نسخة « تقدم »

(٣) وفى نسخة « للطلب » .

(٤) قال « الإمام » فى « اللباب » ص ٤٦ :

« ومطلب ما » بحسب الاسم ، مقدم على مطلب « هل » ، فإنه مالم يعرف مدلول الاسم لايمكن طلب وجوده .

ثم إذا صح كون الشيء موجوداً ، صار ذلك نفسه حداً لذاته ، أو رسما .

أما عبارة « إن كان فيه يجوز » ، فلست أدرى ماذا يريد بها « الشيخ » .

(٥) وفى نسخة بحذف قوله « وأى الشيء » إلى قوله «أيضا» .

وكأنه يسأل عما هو الحد الأوسط ، إذا كان الغرض حصول التصديق ، بجواب « هل » فقط .

أو يسأل عن ماهية السبب ، إذا كان الغرض ليس هو التصديق بذلك فقط ، وكيف كان ؛ بل يطلب سببه فى نفس الأمر .

ولاشك فى أن هذا المطلب ، بعد « هل » فى المرتبة ، بالقوة ، أو بالفعل .

ومن المطالب أيضا :

كيف الشىء .

وأين الشىء .

ومتى الشىء .

وهى مطالب جزئية ، ليست من الأمهات ، بل تنزل عن أن تعد فيها .

ويستغنى عنها كثيراً بمطالب «هل» المركب ؛ إذا فطن لذلك « الكيف » و « الإين » و « المتى » ولم تعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب حاله .

فإذا لم يفطن لذلك ، لم يقم ذلك المطلب مقام هذا .

فكان مطلباً خارجا عما عُدَّ*

النهج العاشر

فى القياسات المغالطية

هذا . وأما ان كان الغلط ، فى كون القياس قياسا واجب القبول ، لكن بسبب فى المقدمات مقدمة مقدمة .

فإنه قد يقع الغلط ، بسبب اشتراك فى مفهوم الألفاظ ، على بساطتها أو على تركيبها ، على ماقد علمت .

ومن جملتها مثل ماقد يقع ، بسبب الانتقال من لفظ الجميع ، إلى لفظ كل واحد ، وبالعكس :

فيجعل مايكون لكل واحد ، كائنا للكل ، ومايكون للكل ، كائنا لكل واحد .

ولاشك فى أن بين الكل ، وبين كل واحد من الأجزاء فرقا .

وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ : بأن يكون إذا اجتمع صادقا، فيظن أنه إذا فرّق ، كان صادقا .

مثل مايظن أنه إذا صح أن نقول : كان امرؤ القيس شاعرا مفردا ، صح أن امرأ القيس كان مفردا ، وأن امرأ القيس الميت شاعر مفرد ؛ فيحكم بأن الميت شاعر .

وأيضا إذا صح أن الخمسة زوج وفرد اجتمعا ؛ صح أنها زوج وأنها فرد .

وربما كان الانتقال ، على العكس من هذا :

وهو أنه إذا صح أن امرأ القيس شاعر ، وأنه جيد ؛ يصح على الإطلاق كيف شئت : أنه شاعر جيد ؛ أى فى الشاعرية .

وهذا أيضا ، يناسب مايكون الغلط فيه بسبب المعنى ، من وجه ؛ ولكنه

بشركة فى اللفظ[١] .

فهذه مغالطات ، مناسبة للفظ .

وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف

مثل مايقع بسبب إيهام العكس .

وبسبب أخذ مابالعرض ، مكان ما بالذات

وبأخذ اللاحق للشىء ، مكان الشىء .

وبأخذ ما بالقوة ، مكان ما بالفعل .

وبإغفال توابع الحمل المذكور[٢] .

وقد عرفت ذلك .

فتجد أسباب[٣] المغالطات منحصرة :

فى اشتراك اللفظ ؛ مفردا ، أو مركبا ؛ فى جوهره ، أو هيأته وتصريفه .

وفى تفصيل المركب .

وتركيب المفصل .

ومن[٤] جهة المعنى :

فى إيهام العكس .

---

(١) وفى نسخة «من القول» بدل «فى اللفظ»

(٢) وفى نسخة « الجمل المذكورة » .

(٣) وفى نسخة « أصناف »

(٤) مقابل لقوله « فى اشتراك اللفظ »

وأخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات .

وأخذ اللاحق .

وإغفال توابع الحمل .

ووضع ماليس بعلة علة .

والمصادرة على المطلوب الأول .

وتحريف القياس ، وهو الجهل بقياسيته

وإن شئت فأدخل :

اشتباه الإعراب والبناء .

واشتباه الشكل والإعجام .

فى المغالطات اللفظية.

ومن التفت ، لفت المعنى ؛ وهجر مايخيله اللفظ ؛ ثم راعى فى أجزاء القياس معانى لا ألفاظا ؛ وراعاها بتوابعها ؛ ولم يخل بها فيما يتكرر فى المقدمتين ؛ أو يتكرر فى المقدمتين والنتيجة ؛ وراعى شكل القياس ؛ وعلم أصناف القضايا التى عددناها .

ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب مايعقده على نفسه معاوداً ومراجعا فغلط ، فهو أهل لأن يهجر الحكمة وتعلمها .

وكل ميسر لما خلق له (١)*

(١) نبهت فيما سبق ص١٤٧ إلى أن لـ «ابن سينا» فى كتابه «الإشارات» عبارات تشعر بأن له تجديداً فى المنطق،وأن له آراء ابتكرها مخالفافيهامن سبقه

أسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، والحمد لله وحسبنا الله ونعم الوكيل ، والصلاة على محمد النبي وآله الطاهرين .

وهذا آخر المنطق ، وتتلوه الطبيعيات ، بعون الله وحسن توفيقه .

= وكنت قد وعدت بأنى ربما أوليت هذه العبارات عناية خاصة ، نستبين خلالها ما عسى أن يكون للشيخ الرئيس من تجديد ، فنخطو بذلك خطوة ، فى سبيل تحديد مدى الشوط الفكرى الذى قطعه الباحثون من المسلمين .

وإنى أكتفى من الوفاء بهذا الوعد ـ نزولا على حكم الضرورة ـ بأن أجمع هذه العبارات المتفرقة فى أنحاء الكتاب ، المبعثرة فى ثناياه ؛ فى صعيد واحد ، ليسهل حصرها والرجوع إليها ، وإفرادها بنظر خاص ، وتأمل منفرد ؛ منا ، أو من غيرنا .

وتلك وإن لم تكن الخطوة المرجوة ، والموعود بها فيما سبق، ولكنها تمهيد وإعداد لها .

قال فى بحث « التفرقة بين الذاتى والعرضى » ص ٣٤ :

« فلا تلتفت إلى ما يقال : إن كل ما ليس بمقوم، فقد يصح رفعه فى الوهم » .

وقال ، فى بحث « الذاتى » أيضا ص ٣٧ :

« يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل ، لا يميزون بين « الذاتى » و بين « المقول فى جواب ما هو » .. الخ » .

وقد عاد إلى نفس هذا المعنى فى ص ٣٩ .

وقال : فى بحث « النوع » ص ٤٥ :

« ومما يسهو فيه المنطقيون ، ظنهم أن النوع فى الموضعين ، له دلالة واحدة ومختلفة بالعموم والخصوص » .

=

= وقال فى بحث « الجنس والنوع » ص ٥٠ :

« .. وأما أن يتعاطى النظر فى كمية الأجناس وماهيتها ، دون المتوسطات والسافلة ، كأن ذلك مهم ، وهذا غير مهم ، فخروج عن الواجب وكثيرا ما ألهم الأذهان زيغا عن الجادة » .

وقال فى بحث « العرض العام » ص ٥٢ :

« ومتخلفو المنطقيين يذهبون إلى أن هذا العرض ، هو العرض الذى يقال مع الجوهر .

وليس هذا من ذلك بشىء ، بل معنى هذا العرض ، العرضى » .

وقال فى بحث « الجهات » ص ٩٦ :

« ومن ظن أنه لايوجد فى الكليات حمل غير ضرورى ، فقد أخطأ » .

وقال فى بحث « تحقيق السالبة الكلية فى الجهات » ص ١٠٩ :

« وهذا قد غلط كثيراً من الناس أيضا ، فى جانب الكلى الموجب » .

وقال فى بحث « نقيض المطلقة » ص ١٢٣ :

« إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف وقلة التأمل ، أن للمطلقة نقيضا من المطلقات ، ولم يراعوا فيها إلا الاختلاف فى الكيفية والكمية ، ولم يتأملوا حق التأمل ، أنه كيف يمكن أن تكون أحوال الشروط الأخرى ، حتى يقع التقابل » .

ورجع إلى استكمال هذا البحث ص ١٣٨ ، فقال :

« والقوم الذين سبقونا ، لا يمكنهم فى أمثلتهم واستعمالاتهم أن يصالحونا على هذا ، و بيان هذا فيه طول » .

وقال فى نفس الصفحة :

« وقد قضى بهذا قوم ، لكنهم أيضا ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا الأصل » .

=

= وقال فى بحث التناقض أيضا ص ١٤١ :

« وهذا الإمكان ـ يشير إلى الإمكان الأعم ـ لا يلزم سالبه موجبه ، ولا موجبه سالبه ، فاحفظ هذا ، ولا تسه فيه سهو الأولين » .

وقال فى ص ١٤٧ فى بحث « التناقض » أيضا :

« فهكذا يجب أن تفهم حال التناقض فى ذوات الجهة ، وتخلى عما يقول الأولون » .

وقال فى بحث « العكس » ص ١٥٠ :

« وقد جرت العادة ، أن يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية ، ويبين أنها منعكسة مثل نفسها .

والحق أنه ليس لها عكس إلا بشىء من الحيل ...

والحجة التى يحتجون بها لا تلزم .. »

وقال فى نفس البحث ص ١٥٤ :

« وأما الحجة المحدثة ، التى لهم عن طريق المباينة ، التى أحدثت بعد المعلم الأول ، فلا نحتاج إلى أن نذكرها ، فإنها وإن أعجب بها عالم ، مزورة » .

وقال فى موضع من مباحث العكس أيضا ص ١٦١ :

« ومن قال غير هذا ، وأنشأ يحتال فيه ؛ فلا تصدقه » .

وقال أيضا فى موضع من مباحث العكس ، ص ١٦٣ :

« ولا تستمع إلى قول من يقول : إن الشىء إذا كان ممكنا غير ضرورى لموضوعه ؛ فإن موضوعه يكون كذلك ، له » .

وقال فى نفس هذا الموضوع ، ص ١٦٤ :

« ولا تلتفت إلى تكلفات قوم فيه » . =

= وقال فى بحث « التواتر » ص ١٨٥ :

« ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات ، فى مبلغ عدد معلوم ؛ فقد أحال ».

وقال فى بحث « القياس » ص ٢١١ :

« القياس على ماحققناه نحن .. »

وقال فى بحث « تركب القياس الاقترانى من الحمليات والشرطيات » ص ٢١٣ :

« وأما عامة المنطقيين : فهم إنما تنبهوا للحمليات فقط ، وحسبوا أن الشرطيات لاتكون إلا استثنائية فقط » .

وقال أيضا فى بحث « العكس » ص ٢٤٣ :

« ولا تلتفت إلى ما يقال : من أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، فى كل شىء بل فى الكيفية ، والكمية ؛ وعلى الاستثناء المذكور » .

وقال فى بحث « القياس » ص ٢٤٨ :

« فإن الجمهور يظنون ، أنه قد يكون منهما — يعنى المطلقتين إذا اختلفتا فى السلب والإيجاب — قياس .

ونحن نرى غير ذلك » .

وقال أيضا فى بحث « القياس » ص ٢٤٩ :

« والذى يحتجون به فى الاستنتاج عن المطلقتين ، المختلفتى الكيفية ، وكبراهما كلية — مما سنذكره — فشىء لايطرد فى المطلق العام ، والوجودى العام .

لأن العمدة هناك .. الخ »

وقال أيضا فى بحث « القياس » ص ٢٥٨ :

« والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى ، فإنما يحسبون أن الصغرى ، تصير كبرى ، عند عكس الكبرى .

= فيكون الحكم لجهتها ، ثم تنعكس ، فتكون الجهة بعد العكس ، جهة الأصل .
وإنما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات .
وأنت قد علمت خطأهم » .
وقال أيضا فى بحث « القياس » ص ٢٧٤ :
« ولا تلتفت إلى ما يقال : من أن البرهانية واجبة .
والجدلية ممكنة أكثرية .
والخطابية ممكنة مساوية ، لا ميل فيها ولا ندرة .
والشعرية كاذبة ممتنعة .
فليس الاعتبار بذلك ، ولا أشار إليه « صاحب المنطق » .
وقال أيضا فى بحث « القياس » ص ٢٧٥ :
« فلا تلتفت إلى من يقول :
إنه لا يستعمل المبرهن إلا :
الضروريات .
والممكنات الأكثرية ، دون غيرها
بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أقلى ، استعمل الممكن الأقلى
ويستعمل فى كل باب مايليق به
وإنما قال : ذلك ، من قال ، من محصلى الأولين . على وجه غفل عنه المتأخرون ... »
وقال أيضا فى بحث « المطالب » ص ٢٧٧ :
« وأما فى المطالب ، فإن الذاتيات المقومة ، لا تطلب ألبتة . =

= وقد عرفت ذلك ، وعرفت خطأ من يخالف فيه » .

وقال فى بحث « برهان لم ، و برهان إن » ص ٢٨٤ :

« واعلم أنه لا سواء قولك :

إن الأوسط ، علة لوجود الأكبر مطلقا ، أو معلول له مطلقا .

وقولك : إنه علة ، أو معلول ، لوجود الأكبر فى الأصغر .

وهذا مما يغفلون عنه » .

تصحيح

وقعت بعض أخطاء لا تخفى على القارىء الفطن ، من أمثال :

١ — لعل كلام « صاحب البصائر » خاصا .

فإن صوابها : خاص .

٢ — مادام معروفا أن نقيض الممكنة العامة ، هو الضرورية ؛ يهون الأمر ؛ إذ يكون :

نقيض الموجبة ... الخ

فإن الصواب ـ كما هو واضح من سياق البحث ـ :

مادام معروفا أن لازم نقيض الممكنة العامة ، هو الضرورية ؛ يهون الأمر ؛ إذ يكون لازم :

نقيض الموجبة ... الخ »

فهرس

المنطق

﴿ انتهى الفهرس ﴾

DATE DUE